Dr. Iswahyudi, M.Ag

PLURALISME ISLAM PRIBUMI

(Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia)

STAIN
Ponorogo Press

Dr. Iswahyudi, M.Ag

PLURALISME ISLAM PRIBUMI
(Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia)

Editor:
Abdillah Halim, MSi.

Judul Buku:
Pluralisme Islam Pribumi
(Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia)

Perpustakaan Nasional:
Katalog Dalam Terbitan (KDT)
viii+368 hlm.; 14.5 x 21 cm
ISBN:
Cetakan Pertama, Desember 2016

Penulis:
Dr. Iswahyudi

Editor:
Abdillah Halim, M.Si.

Desain Sampul:
Anjar

Tata Letak:
Qotrunnada

Diterbitkan oleh:

STAIN Po PRESS
Jl. Pramuka No. 156 Ponorogo
Telp. (0352)481277
E-mail: stain_popress@yahoo.com

Dicetak oleh:
Nadi Offset
Jl. Nakulo No. 19A, Dsn. Pugeran, Sleman, Yogyakarta
Telp. (0274)4333626

KATA PENGANTAR

Rasa syukur yang tiada terhingga penulis haturkan kepada Allah SWT yang dengan *raḥmān* dan *raḥīm*-Nya buku ini dapat selesai ditulis tepat waktu sesuai dengan yang diharapkan. Shalawat dan salam penulis sampaikan pula kepada Nabi Muhammad SAW, seorang Nabi dengan semangat transformasi, tidak saja dalam hal paradigma tetapi juga tindakan. Ia adalah teladan sebagai *abd Allāh* dan *khalīfat Allāh* sekaligus. Semoga penulis dan juga pembaca termasuk umat yang dicintainya.

Buku di hadapan pembaca ini adalah hasil penelitian tentang pluralisme pribumi Islam yang diusung oleh Abdurrahman Wahid, seorang pemikir, cendekiawan, dan mantan presiden. Abdurrahman Wahid adalah sosok kontroversial. Gagasan dan tindakannya di luar *mainstream,* namun ia tetap muslim sejati. Konsentrasi pikirannya berkisar pada keislaman dan keindonesiaan. Dua tema tersebut dielaborasi dalam kerangka Islam yang membebaskan. Ia membangun visi humanisme Islam. Islam adalah agama yang menghargai kebebasan, memberi ruang kepada hak asasi manusia, membela kelompok tertindas dan terpinggirkan, serta mengayomi minoritas. Setiap tindakan yang tidak sesuai dengan visi tersebut akan dilawan oleh Abdurrahman Wahid karena dianggap tidak sesuai dengan Islam. Di pihak lain, visi Islam tersebut, melalui analisa kesejarahan dan kebangsaan, diarahkan untuk penguatan kebangsaan Indonesia. Menurutnya,

Indonesia adalah negara yang majemuk. Tindakan semua orang di dalamnya, oleh karena itu, juga bersifat *plural.* Upaya homogenisasi berarti melawan pluralitas. Negara Islam, misalnya, sebagai wujud homogenisasi, dilawan oleh Abdurrahman Wahid.

Karya ini tidak membahas semua aspek pemikiran dari Abdurrahman Wahid, namun memfokuskan bahasannya pada argumen-argumen Abdurrahman Wahid tentang pluralisme Islam yang diterapkan di Indonesia. Kenapa pluralisme? Pluralisme adalah rumah persemaian demokrasi. Pluralisme menampung berbagai gagasan di bawahnya seperti nondiskriminasi, musyawarah, kebebasan berpendapat, antikemapanan, dan lain-lain. Sebagai orang Islam, gagasan Abdurrahman Wahid tentang pluralisme tentu memiliki landasan normatif. Mencari argumen-argumen berbasis keagamaan serta bagaimana gagasan tersebut diterapkan untuk kebangsaan Indonesia adalah inti dari penelitian ini.

Banyak pihak terlibat dalam penelitian ini. Penulis patut mengucapkan terimakasih kepada Ketua STAIN Ponorogo, Kepala P3M STAIN Ponorogo, teman-teman dosen, dan tidak lupa petugas Perpustakaan STAIN Ponorgo yang dengan ramah dan sabar menunggu penulis mencari referensi. Lebih penting dari mereka semua adalah kedua orang tua penulis. Mereka adalah Tuhan di atas bumi. Doa dan kasih sayang mereka adalah payung kehidupan. Teristimewa, penghargaan penulis khususkan untuk istri tercinta, bunga keluarga, Istijabah, dan dua putra harapan penulis, yang *ṣāliḥah,* Hadziqoh Nubaieha Iswahyudi, dan yang *ṣālih, M*. Faidho 'Abqorie Iswahyudi.

Keceriaan mereka adalah motivasi tersendiri. Untuk kedua anak penulis, jadilah kebanggaan abah dan ummi di dunia dan akhirat. Amiin.

Walhasil, tidak ada yang sempurna dari sebuah karya. Apabila karya telah selesai ditulis dan dibaca, tampaklah kekurangannya. Oleh karena itu, kritik konstruktif dari pembaca, penulis nantikan,

Terakhir, semoga karya ini bermanfaat untuk penulis dan pembaca secara khusus, serta peradaban Islam Indonesia secara umum. Penulis berserah diri kepada Allah SWT atas segala kekurangan dan memohon kemanfaatan yang tiada henti dari karya ini.

Selamat membaca.

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

Martin Heidegger menjelaskan bahwa setiap pemikiran tidak bisa dilepaskan dari *fore-structures of understanding* (struktur pemahaman sebelumnya) yang dimiliki oleh seseorang. Heidegger menyebut *fore-structure of understanding* berkisar pada tiga hal, yaitu *fore-having, fore-sight* dan *fore- conception) ("fore-grasp"). Fore-having* adalah kepemilikan ide keseluruhan dari sebuah fenomena yang diteliti dan hal-hal lain yang melatari fenomena tersebut. *Fore-sight* adalah kepemilikan penglihatan atas skema dari fenomena yang hadir di hadapan seseorang. Sedangkan *fore-conception* adalah kepemilikan yang memungkinkan seseorang mampu menangkap fenomena yang muncul berdasarkan konsep-konsep yang telah dimiliki tersebut.[1] Senada dengan Heidegger, Karl Mannheim menyebut adanya relasi simbiosis antara pemikiran seseorang dengan realitas sosial yang melatarinya.[2] Baik Heidegger maupun Mannheim mempertegas bahwa sebuah gagasan tidaklah hampa dari alasan rasional yang mendorongnya, baik dorongan epistemologis maupun dorongan sosialnya. Termasuk dalam kerangka Heidegger dan Mannheim ini adalah gagasan pluralisme Islam Abdurrahman Wahid

---

[1]Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 130-131.

[2]Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik,* terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 222.

yang dibingkai dalam "Islam Pribumi," yaitu Islam yang dipribumisasikan.

Pribumisasi Islam bagi Abdurrahman Wahid adalah kulturalisasi Islam. Kulturalisasi Islam adalah upaya menerjemahkan Islam dalam tradisi kultural umat Islam sesuai *locus, tempus,* dan budaya lokalnya sendiri. Kebiasaan orang Shi'ah Bengkulu melakukan upacara Tabot (mengangkat peti mati cucu Muhammad SAW, Husein) pada tanggal 1 Muharram serta kebiasaan mendendangkan pujian Shalawat Badar adalah di antara contoh-contohnya.[3] Abdurrahman Wahid tidak melihat praktik-praktik demikian sebagai praktik syirik sebagaimana yang dituduhkan oleh kelompok gerakan purifikasi Islam dan kelompok Islam eksklusif.[4] Abdurrahman Wahid juga melihat peristiwa *happening* sebagai sesuatu yang positif. *Happening* adalah sebuah kejadian yang muncul tanpa diorganisir oleh lembaga atau institusi apa pun dan juga tanpa ajakan atau undangan dari siapa pun. *Happening* terjadi dalam acara-acara semacam *ḥawl* (peringatan kematian) Sunan Bonang di Tuban dan pembacaan *tahlīl* di makam KH. Hasyim Ay'ari

---

[3]Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), Cet. II, 42-43. Ritual Tabot adalah semacam kultus kepada cucu Muhammad SAW, Husein. Pujian kepada peserta Perang Badar dan juga shalawat-shalawat lain juga merupakan kultus.

[4]Sebagai contoh, MUI mengeluarkan fatwa bahwa Syi'ah adalah sesat melalui keputusannya tanggal 7 Maret 1984. Lihat, Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majlis Ulama Indonesia* (Jakarta: Sekretariat Majlis Ulama Indonesia, 2010), 59-70. Demikian pula shalawat-shalawat dianggap banyak yang mengandung kemusyrikan. Lihat Mahrus Ali, *Shalawat Gus Dur? Syi'ir Tanpo Waton* (Surabaya: Laa Tasyuki Press, 2013).

Tebuireng pada setiap malam Jum'at. Pada acara-acara tersebut seseorang datang atas kesadaran dirinya sendiri, tanpa undangan dan tanpa ajakan orang lain.[5]

Apresiasi Abdurrahman Wahid atas praktik-praktik kultural tersebut disebabkan oleh paham pluralisme Islam yang dianutnya. Abdurrahman Wahid memaknai Islam sebagai "damai".[6] Abdurrahman Wahid tidak membatasi "damai" tersebut dalam agama tertentu. Dalam memaknai QS. Al-Baqarah, 2: 208, Abdurrahman Wahid mengartikannya dengan "Masuklah ke dalam Islam/ kedamaian secara menyeluruh."[7] Oleh karena itu, QS. A<lu 'Imrān, 3: 85[8] yang menjelaskan tentang kerugian orang yang tidak memilih Islam sebagai agama dihubungkan oleh Abdurrahman Wahid dengan pandangan Islam yang tidak boleh mengunggulkan satu agama di atas agama lain serta tidak boleh memaksakan agama kepada orang lain (QS. Al-Baqarah, 2: 256[9] dan QS. Al-Kāfirūn, 109: 6[10]).[11]

Bagi Abdurrahman Wahid, pemaknaan "damai" sebagai pengertian dari Islam serta implikasi inklusif yang

---

[5]Abdurrahman Wahid, *Misteri Kata-Kata* (Jakarta: Pensil-324, 2010), 115-116. Tradisi *Happenig* adalah *popular culture* dalam ilmu antropologi. Lihat Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 278-279.

[6]Nurcholish Madjid memaknai dengan "pasrah". Lihat Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), Cet. IV, 8.

[7]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 12.

[8]*"Barangsiapa mencari selain Islam sebagai agama, maka amalnya tidak akan diterima dan dia termasuk orang-orang yang merugi."*

[9]*"Tidak ada paksaan dalam agama. Telah jelas mana yang murni dan mana yang palsu."*

[10]*"Bagimu agamamu dan bagiku agamaku."*

[11]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 14.

ditimbulkannya adalah inti dari ajaran yang dibawa oleh Muhammad SAW. Hal ini, menurutnya, sejalan dengan penjelasan QS. Al-Anbiyā', 21: 107[12] bahwa Muhammad SAW diutus untuk membawa amanat persaudaraan dalam kehidupan. Kata *raḥmat* dalam ayat tersebut, menurut Abdurrahman Wahid, diambil dari kata "rahim" ibu sehingga semua manusia adalah bersaudara.[13]

Praktik-praktik pluralisme Abdurrahman Wahid ditunjukkan dalam tindakan nyata. Abdurrahman Wahid pernah dibaptis di gereja.[14] Ia juga membuka malam puisi Yesus Kristus di gereja.[15] Dalam konteks keindonesiaan, Abdurrahman Wahid membela agama minoritas, Konghucu,[16]dan juga aliran Islam minoritas semacam Ahmadiyah dan Syi'ah. Abdurrahman Wahid karena itu, tidak saja membangun konsepsi pluralisme Islam tetapi juga mempraktikkannya dalam kehidupan. Husein Muhammad bahkan pernah menyatakan bahwa konon Abdurrahman Wahid pernah meminta kepada Djohan Effendi, agar kelak jika meninggal, pada nisannya ditulis: "Di Sini Dikubur Sang Pluralis."[17] Di saat Abdurrahman

---

[12]*"Tidaklah aku diutus kepadamu kecuali untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam."*

[13]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 111.

[14]Damien Damatra, *Sejuta Doa untuk Gus Dur* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010), 216-217.

[15]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai: Sebuah Dialog Mencari Kejelasan* (Surabaya: Bisma Satu, 1999), edisi kedua, 17.

[16]Nurcholish Madjid, *Atas Nama Pengalaman: Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi* (Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2009), cet. II, 34.

[17]Husein Muhammad, *Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 51.

Wahid meninggal, para kyai, pendeta, romo, bikhu dan bikhuni mendoakannya.[18]

Penelitian tentang pluralisme Islam Abdurrahman Wahid penting dilakukan, khususnya dalam konteks keindonesiaan, lantaran beberapa alasan:

Pertama, pluralisme Abdurrahman Wahid berakar dari tradisi Islam yang kuat yaitu studi referensial kitab suci dan pustaka (*turats*) ulama-ulama klasik. Di satu sisi pluralisme Abdurrahman Wahid berdasar pada sebuah kemestian alamiah (*sunnat Allāh*) yang termaktub dalam kitab suci. Di sisi lain, sebagai pelanjut dari praktik-praktik intelektual masa lalu yang pluralis. Jalāl al-Dīn al-Rūmi misalnya, memiliki murid nonmuslim seperti Yahudi, Kristen dan Zoroaster, tetapi ia tidak memaksanya untuk masuk Islam. Diceritakan saat Rūmi meninggal berkumpul pada saat pemakamannya orang-orang dari lintas agama. Di makamnya dibacakan Injīl dan Zabūr oleh para pengunjung.[19] Al-Fārābī belajar logika kepada orang Kristen seperti Yuḥanna bin Haylān dan Bishr Matta bin Yunūs. Al-Fārābi juga memiliki murid seorang Kristen *Jacobite*, Yahya bin 'Adi. Yahya bin 'Adi kemudian memiliki murid pula yang beragama Islam, Abū Sulaimān al-Sijistānī. Al-Sijistāni ketika menjadi tokoh ternama telah menarik minat banyak orang. Berkumpul di Majlis al-Sijistānī orang-orang dari beragam agama seperti Yahudi, Kristen dan Zoroaster.[20]

---

[18]*Ibid.*, 21.

[19]Mulyadhi Kartanegara, "Masyarakat Madani dalam Perspektif Budaya Islam" dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (Penyunting), *Bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid,* Cet. 1 (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), 53.

[20]*Ibid.*, 53-56.

Kedua, gagasan pluralisme Abdurrahman Wahid bisa menjadi *counter* atas keberagamaan umat Islam Indonesia yang semakin lama mengarah kepada eksklusivisme, tidak saja dari individu-individu umat Islam tetapi juga dari organisasi-organisasi kemasyarakatan. Hal ini misalnya tampak dari Fatwa MUI Jawa Timur Nomor: Kep-01/SKF-MUI/JTM/I/2012 tentang sesatnya Syi'ah dan Fatwa MUI Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/II/2005 tentang sesatnya pluralisme, liberalisme dan sekularisme. Eksklusivisme akibatnya berujung pada tindakan radikal dan anarkisme. Di Sampang misalnya kelompok Sunni menyerang kelompok Syi'ah dengan membakar rumah ibadah dan rumah warga Syi'ah. Kekerasan tersebut, mengutip Ulfah, telah menyebabkan 335 orang menjadi korban (107 anak-anak, 228 orang dewasa dan lansia dan sisannya para wanita).[21] Lebih dari itu, Menurut data The Wahid Institute, data-data kekerasan atas agama masih belum turun secara maksimal dari tahun ke tahun. Tahun 2014 lalu, The Wahid Institute melaporkan bahwa intoleransi atas nama agama pada tahun 2013 sebanyak 245 kasus. Sedangkan pada tahun 2012 telah terjadi 274 kasus dan pada tahun 2011 berjumlah 267 kasus.[22] Ahmadiyah juga demikian, Cornelis Lay[23] dan IGM Nurdjana[24] mencatat

---

[21]Isnatin Ulfah, *Perempuan di Tengah Konflik Agama* (Surabaya: Imtiyaz, 2015), Cet. I, 1-4.

[22]http//www.satuislam.org/nasional/the wahid institute-245 kasus intoleransi di Indonesia dalam setahun/

[23]Cornelis Lay, "Kekerasan Atas Nama Agama: Perspektif Politik", *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 13, Nomor 1, Juli 2009, 5

[24]IGM. Nurdjana, *Hukum dan Aliran Kepercayaan Menyimpang di Indonesia: Peran Polisi, Bakorpakem & Pola Penanggulangan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 219-220.

sangat banyak kekerasan-kekerasan menimpa Ahmadiyah di sepanjang tahun.

Ketiga, Abdurrahman Wahid mengarahkan pluralisme-nya untuk *kebhinekaan* Indonesia berdasarkan pada asas-asas kebangsaan, sebuah asas yang mulai dirusak oleh semangat aliran transnasionalisme Islam. Aliran Islam transnasional tersebut menginginkan penegakan syariat Islam, kepemimpinan Islam dan khilafah Islam seperti yang disuarakan oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI),[25] Majlis Mujahidin Indonesia (MMI),[26] Front Pembela Islam (FPI),[27] gerakan Wahabi dan lain-lain. Abdurrahman Wahid menolak formalisme, ideologisasi dan syariatisasi ajaran. Di samping karena ketiganya adalah simbol kekakuan dalam memahami Islam, sistem Islam akan menjadikan warga non- Muslim pada posisi kelas dua.[28] Bagi Abdurahman Wahid, negara Islam tidak memiliki rujukan historis dalam Islam. Yang ada adalah negara Muslim. Indonesia saat ini, menurutnya adalah negara Muslim.[29]

---

[25]HTI masuk ke Indonesia tahun 1982, diperkenalkan oleh Abdurrahman al-Baghdadi pimpinan Hizbut Tahrir Australia yang pindah ke Bogor atas undangan Abdullah ibn Nuh pimpinan Pesantren al-Ghazali. HTI memulai gerakannya lewat dakwah kampus. Mulai-mula HTI diajarkan di lingkungan kampus Institut Pertanian Bogor (IPB).

[26]MMI dibentuk pada tanggal 7 Agustus 2000 pada saat Kongres Majelis Mujahidin Indonesia I pada 5-7 Agustus 2000 di Yogyakarta.

[27]FPI lahir pada tanggal 17 Agustus 1998 dengan ketuanya Habib Rizieq Shihab.

[28]M.Syafi'i Anwar, "Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Membingkai Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wahid," dalam kata pengantar Wahid, *Islamku, Islam Anda*, xv-xvi.

[29]Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2010), cet II, 30-31.

Argumen-argumen Abdurrahman Wahid tentang pluralisme sebenarnya adalah bagian dari, meminjam Ludwig Wittgenstein, *language game* (permainan bahasa) yang digunakannya dalam membangun keseluruhan konsepsinya tentang Islam. Mengikuti Heidegger di atas, konsep apakah yang dimiliki Abdurrahman Wahid dalam menyusun gagasan dan sikap pluralis tersebut? Mencari aspek ontologis-eksistensial dari gagasan dan sikap pluralis Abdurrahman Wahid adalah penting agar tidak terjebak pada dua titik ekstrem; "pengikut buta" dan "pembenci buta".

Ada beberapa pertanyaan penting untuk dijawab dalam studi ini, yaitu:

1. Bagaimana Abdurrahman Wahid membuat sistem pemaknaan atas teks-teks agama (*discourse*) tentang pluralisme?
2. Bagaimana Abdurrahman Wahid mengkonstruksi pemaknaan ontologis- eksistensial terhadap teks-teks pluralisme agama?
3. Bagaimana makna ontologis-eksistensial teks-teks pluralisme agama dalam konteks Indonesia menurut Abdurrahman Wahid?

Studi ini bermanfaat untuk membuka alasan-alasan rasional gagasan pluralisme Islam Abdurrahman Wahid apabila dihubungkan dengan konteks keindonesiaan. Alasan-alasan ini bersifat ontologis sekaligus eksistensial. Secara ontologis, telaah ini akan mengungkap alasan terdasar yang bersifat hakikat dari gagasan Abdurrahman Wahid tentang pluralisme. Perspektif ontologis akan berimplikasi pada dua hal mendasar, yaitu aspek

muṭṭarid (aspek penggolong) dan aspek *mun'akis* (aspek penolak).[30] Aspek *muṭṭarid* akan memasukkan berbagai gagasan-gagasan partikular yang bisa digolongkan dalam hakikat tersebut. Sebaliknya, aspek *mun'akis* akan menolak setiap kasus partikular yang tidak sesuai dengan hakikat pemikiran Abdurrahman Wahid. Sedangkan secara eksistensial, studi ini akan menempatkan sebuah kesadaran yang utuh dalam bingkai keislaman dan keindonesiaan yang sifatnya simbiosis.

Secara praktis, studi ini bermanfaat untuk beberapa hal. *Pertama,* sebagai landasan keberagamaan umat Islam yang hidup dalam daerah yang *plural. Kedua,* sebagai landasan kebangsaan untuk tidak menjadikan negara Indonesia sebagai negara agama. *Ketiga,* sebagai *counter discourse* bagi para penentang gagasan pluralisme Abdurrahman Wahid. *Keempat,* sebagai argumen tentang sebuah hidup yang pluralis dalam konteks kehidupan sosial, tanpa terbebani oleh doktrin-doktrin keagamaan yang kaku, eksklusif, dan intoleran.

Tujuan studi ini secara khusus adalah untuk: *Pertama,* mendeskripsikan sistem pemaknaan atas teks-teks agama (*discourse*) tentang pluralisme oleh Abdurrahman Wahid. *Kedua,* mendeskripsikan konstruksi pemaknaan ontologis- eksistensial teks-teks pluralisme agama menurut Abdurrahman Wahid. *Ketiga,* menjelaskan makna ontologis-eksistensial teks-teks pluralisme agama dalam konteks Indonesia menurut Abdurrahman Wahid.

---

[30]Aḥmad al-Damanhurī, *Iḍāḥ al-Mubham min Ma'ānī al-Sullam* (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), 9.

Sangat banyak penelitian dan karya tulis yang mengambil bidang kajian tentang Abdurrahman Wahid, namun kajian yang lebih spesifik tentang pluralisme Abdurrahman Wahid belum banyak dilakukan. Kajian-kajian tentang pluralisme Abdurrahman Wahid masih banyak yang bersifat permukaan, yakni di bawah bayang-bayang pemikiran yang dianggap besar, seperti demokrasi, kemanusiaan, dan keindonesiaan. Padahal, gagasan pluralisme Islam Abdurrahman Wahid adalah *core* bagi sesuatu yang dianggap besar tersebut. Tidak ada gagasan demokrasi dan kemanusiaan, jika pluralisme Islam tidak ada dalam diri Abdurrahman Wahid.

Setidaknya terdapat dua model pembahasan tentang pluralisme Islam Abdurrahman Wahid yang pernah ada. *Pertama,* tulisan yang membahas khusus pemikiran Abdurrahman Wahid tanpa membandingkan dengan pemikiran orang lain. *Kedua,* tulisan yang meletakkan Abdurrahman Wahid dalam kajian perbandingan dengan pemikiran tokoh lain dalam tema pluralisme.

Di antara penelitian atau karya tulis yang khusus meneliti tentang pemikiran Abdurrahman Wahid dalam masalah pluralisme adalah Incres, *Beyond The Symbols, Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur,*[31] Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid.*[32] Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan,*[33]

---

[31]Incres, *Beyond The Symbols, Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur* (Bandung: Remaja Rosda, 2001)

[32]Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

[33]Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013)

Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur,*[34] Umaruddin Masdar, *Gus Dur: Pecinta Ulama Sepanjang Zaman, Pembela Minoritas Etnis-Keagamaan,*[35] dan lain-lain.

Sedangkan karya yang meletakkan Abdurrahman Wahid dalam perbandingan dengan pemikiran tokoh lain adalah seperti Gregory J. Barton, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia,"[36] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid,*[37] Yudian Wahyudi, "The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri, and Nurcholish Madjid,"[38] Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia: Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid,*[39] Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran*

---

[34]Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013).

[35]Umaruddin Masdar, *Gus Dur: Pecinta Ulama Sepanjang Zaman, Pembela Minoritas Etnis-Keagamaan* (Jakarta: DPP PKB dan Yogyakarta KLIK R, 2005).

[36]Gregory J. Barton seperti "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 2 Number 3, 1995: 1-75.

[37]Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholis Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Paramadina, Pustaka Antara, Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 1999).

[38]Yudian Wahyudi, "The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri, and Nurcholish Madjid" (Disertasi Doktor pada Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 2002).

[39]Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia: Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Rhineka Cipta, 1999).

Gus Dur dan Amin Rais,[40] Arif Afandi (ed.). *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais*,[41] dan lain-lain.

Dalam potret karya pertama (khusus pemikiran Abdurrahman Wahid), tulisan Incres, *Beyond The Symbols, Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur* adalah karya yang sedikit itu. Incres dalam karyanya mengulas secara detil tentang berbagai pemikiran Abdurrahman Wahid yang keluar dari pakem keberagamaan umat Islam secara umum dan juga pemikiran biasa masyarakat Indonesia. Keluar dari pakem itulah yang disebut Incres dengan *"beyond".* Berbagai tindakan Abdurrahman Wahid yang menyalahi hal lumrah pun dijelaskan oleh Incres. Sayangnya, analisa Incres masih bersifat permukaan. Artinya, apa yang diurai oleh Incres tidak menyentuh sebuah hakikat pemahaman yang bersifat ontologis dari pemahaman Abdurrahman Wahid tentang agama. Bagaimana Abdurrahman Wahid memahami teks-teks keagamaan dan bagaimana pula interpretasi yang dilakukan Abdurrahman Wahid atas teks tersebut ketika dihadapkan pada realitas kebangsaan Indonesia, tidak mendapat ulasan yang memadai. Akibatnya, rekam ontologis yang mendasari epistemologi gagasan Abdurrahman Wahid tentang pluralisme tidak mendapatkan tempat.

Tulisan Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* pun seperti karya Incres.

---

[40]Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

[41]Arif Afandi (ed.). *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

Sebagai karya biografi, Barton hanya menampilkan berbagai sisi kehidupan Abdurrahman Wahid mulai kecil hingga dewasa yang membentuk kepribadiannya yang pluralis. Barton sangat bagus dalam menampilkan berbagai peristiwa kehidupan Abdurrahman Wahid sehingga para pembaca memahami implikasi personal dari seseorang. Barton misalnya menulis bahwa ketika masa sekolah tingkat pertama (SMEP) Yogyakarta, ia telah membaca karya-karya progresif seperti *Das Kapital* karya Karl Marx. Di Yogyakarta, Abdurrahman Wahid tinggal bersama salah seorang pengurus organisasi Muhammadiyah (padahal Abdurrahman Wahid adalah cucu dari pendiri Nadlatul Ulama). Perjalanan intelektual Abdurrahman Wahid juga sangat menentukan. Ia tidak menyukai gaya pendidikan di al-Azhar yang konservatif, karena itu ia pindah ke Baghdad yang menurutnya lebih liberal sebagaimana Eropa. Di Baghdad, Abdurrahman Wahid bertemu dengan Ramin, seorang Yahudi, yang mengalami penindasan kebencian Yahudi di Rusia.[42] Sebagai karya biografi, Barton tidak mengulas alasan-alasan dari gagasan pluralisme secara ontologis dan juga epistemologisnya.

Karya Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan,* lebih banyak mengupas sisi kemanusiaan Abdurrahman Wahid yang banyak dilandasi oleh *maqāṣḥid al-sḥarī'ah,* yaitu tujuan syariat yang berupa lima hal, yaitu menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga harta. Sisi kemanusiaan ini, menurut Arif disebabkan pemahaman Abdurrahman Wahid

[42]Barton, *Biografi Gus Dur,* 102-115.

bahwa menolong satu orang manusia sama saja dengan menolong semua manusia (QS. Al-Māidah, 5: 32).[43] Tulisan Arif memberi pemahaman yang memadai tentang gagasan dan visi kemanusiaan Abdurrahman Wahid. Baginya, visi kemanusiaan inilah melandasi sikap pluralistik Abdurrahman Wahid. Sayangnya, Arif hanya memaparkan barang jadi dari pemikiran Abdurrahman Wahid dan tidak melihatnya dari sisi alasan dasar (pandangan Abdurrahman Wahid atas teks dan cara dia menghadapkan secara dialektis teks tersebut dengan realitas).

Senada dengan Arif, karya Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur,* lebih melihat perihal adagium-adagium *ushul fiqh* yang digunakan oleh Abdurrahman Wahid dalam melihat pluralitas. Prinsip-prinsip yang bisa diambil untuk mendukung multikulturalisme menurut Dahlan adalah prinsip keadilan, kemanusiaan, negara hukum, supremasi hukum, independensi peradilan, universalitas, dan lain-lain. Karya Dahlan kuat dari sisi kaidah-kaidah fiqh tetapi lemah dari sisi yang melandasi kaidah tersebut.

Karya Umaruddin Masdar, *Gus Dur: Pecinta Ulama Sepanjang Zaman, Pembela Minoritas Etnis-Keagamaan,* tampak sebagai karya pengakuan dari seseorang terhadap peran Abdurrahman Wahid dalam membela minoritas. Pembelaan tidak mungkin dilakukan jika Abdurrahman Wahid tidak memiliki visi pluralis. Buku ini bagus dalam sisi deskripsinya tentang pembelaan Abdurrahman Wahid terhadap minoritas, tetapi lemah dari telusuran epistimologisnya.

---

[43]Arif, *Humanisme Gus Dur*, 62-63.

Sementara itu dalam potret yang kedua (perbandingan dengan tokoh lain). Tulisan rata-rata tidak fokus. Tulisan lebih banyak menghadirkan persamaan dalam payung neo-modernisme Islam. Terlalu banyak bahasan yang ingin disampaikan sehingga kajian tentang pluralisme kurang mendapatkan porsi memadai. Sebagai contoh Umaruddin Masdar dan Greg Barton, menyamakan antara Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid dalam lima hal, yaitu *pertama*, adanya pemikiran progresif dengan sikap positif terhadap modernitas, perubahan dan pembangunan; *kedua*, tidak melihat Barat sebagai ancaman atas Islam dan umatnya bahkan saling mengisi; *ketiga*, memiliki semangat pemisahan antara agama dan negara dalam konteks kebangsaan; *keempat*, memahami agama secara inklusif, terbuka dan liberal serta mengafirmasi pluralisme; dan *kelima*, mewarisi semangat Muḥammad 'Abduh terutama dalam hal ijtihad secara kontekstual.[44] Tulisan-tulisan lain seperti karya Yudian Wahyudi, Ahmad Amir Aziz dan Arif Afandi memiliki kesamaan pola dengan tulisan Umaruddin Masdar dan Greg Barton.

Pluralisme berasal dari kata "plural" yang memiliki arti lebih dari satu atau banyak.[45] Tambahan "isme" dari kata plural berarti sebuah paham tentang realitas

---

[44]Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), Cet. II, 121-122; Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intelectual Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neomodernist Thought"(Birmingham, Selly Oak College: Centre for The Study of Islam and Christian-Muslim Relation, Occasional Series, 1997), 29-75.

[45]Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), edisi III, 883.

yang banyak. Pluralisme memiliki beberapa makna, di antaranya adalah makna ontologis dan makna sosiologis. Secara ontologis, pluralisme adalah paham tentang unsur pembentuk kenyataan yang tidak tunggal atau tidak berasal dari satu substansi yang unik. Empedocles misalnya menyatakan bahwa alam semesta terdiri dari empat pembentuk, yaitu bumi, api, udara dan air. Bangsa Cina juga meyakini pluralisme ontologis dengan menyatakan air, api, kayu, loga dan tanah sebagai unsur pembentuk alam.[46] Sedangkan secara sosiologis, pluralisme dimaknai sebagai struktur masyarakat yang terbentuk oleh beragam individu dan organisasi yang independen sesuai dengan fungsi kerja masing-masing.[47]

Ellis Cashmore, sebagaiman dikutip Tasrif, membagi pluralisme sosial dalam dua tipe, yaitu pluralisme kultural dan pluralisme struktural. Pluralisme kultural merupakan paham tentang yang banyak bila dihubungkan dengan berbagai sistem agama, keyakinan, adat istiadat dan gaya hidup yang berbeda-beda tetapi dapat hidup dalam kesepakatan (struktur sosial) bersama-sama. Sedangkan pluralisme struktural merupakan jalinan struktur sosial yang berbeda tetapi memiliki kultur yang disepakati bersama-sama.[48]

Mengikuti Cashmore, berbagai perbedaan dalam diri umat Islam secara internal yang terbagi dalam

---

[46]Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), 853

[47]Moh. Tasrif, "Konsep Pluralisme dalam al-Qur'an: Telaah Penafsiran Nurcholish Madjid atas Ayat-ayat al-Qur'an tentang Pluralisme" (Disertasi-UIN Yogyakarta: 2012), 26.

[48]*Ibid.*, 27.

aliran teologi, fiqh dan tasawuf merupakan bentuk dari pluralisme kultural. Secara kultur umat Islam berbeda-beda tetapi mereka disatukan oleh satu titik persamaan yaitu mengamalkan ajaran al-Qur'an dan Hadis. Komaruddin Hidayat menyebut pluralisme kultural ini dengan istilah aspek sentrifugal al-Qur'an.[49] Di pihak lain, realitas bangsa Indonesia yang plural (Indonesia terdiri dari sekitar 17.000 pulau, besar dan kecil, bepenghuni atau tidak dengan sekitar 400 kelompok etnis dan bahasa[50]) dengan ikatan Pancasila, walau hidup secara kebiasaan yang berbeda-beda, dapat hidup secara damai. Cashmore menyebut realitas bangsa Indonesia ini dengan pluralisme struktural. Hidayat menyebutnya dengan istilah sentripetal.[51]

Richard J. Mouw dan Sander Griffioen mengatakan bahwa pluralisme adalah anugerah dan harus diterima dengan kesadaran yang ikhlas.[52] Bagi Harold Coward kesadaran ini sangat penting. Namun, ia menyarankan perlunya sebuah kesatuan (*unity*) dalam kesadaran pluralitas. Bagi Coward, pluralisme tanpa kesatuan (*unity*) akan menyebabkan kekacauan (*chaos*). Sebaliknya kesatuan (*unity*) tanpa pluralisme adalah tirani.[53] Mengikuti Huston

---

[49]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 15.

[50]Nurcholish Madjid, "Mencari Akar-akar Islam bagi Pluralisme Modern: Pengalaman Indonesia" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalam Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Terj. Ihsan Ali Fauzi (Bandung: Mizan, 1998), cet. I, 91.

[51]Hidayat, *Memahami Bahasa,* 15.

[52]Richard J. Mouw and Sander Griffioen, *Pluralism & Horizon* (USA: Wm. B. Berman's Publishing Co., 1993), 3.

[53]Harold Coward, *Pluralism: Challenge to World Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985), 95.

Smith dan Frithjof Schuon, kesadaran ini baru bisa muncul jika para penganut paham pluralisme memiliki semangat *perennial,* sebuah kesadaran transendental-esoteris yang berpandangan bahwa setiap pluralitas yang mengejawantah adalah refleksi dari kehadiran Tuhan dalam segala sesuatu (*omnipresent*).[54]

Paham pluralisme dalam Islam memiliki dua argumen. Argumen pertama adalah argumen teologis dan kedua argumen rasional. Argumen teologis dibertolak dari dalil-dalil al-Qur'an seperti QS. Yūnūs, 10: 99-100, QS, al-Māidah, 5: 48, QS. Hūd, 11: 118-119, QS. al-Shūrā, 42: 8, dan lain-lain.

Ajaran pluralisme dalam ayat-ayat di atas adalah sebagai berikut: *Pertama,* Allah melarang umat Islam membenci orang-orang yang tidak beriman. Ketidakberimanan sebagian manusia adalah kehendak Allah. *Kedua,* Allah telah menurunkan kepada masing-masing umat ajarannya sendiri-sendiri. Walaupun mereka sendiri-sendiri, tetapi hanya kepada Allah mereka akan kembali. Allah sendiri yang akan menghakimi mereka. *Ketiga,* maksud Allah dengan perbedaan tersebut adalah untuk menguji umat Islam tentang kebaikan yang akan mereka lakukan. *Keempat,* Allah menggunakan kata "*al-khairāt*" bentuk *jama'* (plural) dari "*khair*" (Q.S, al-Māidah, 5: 48) sebagai pengakuan akan majemuknya kebaikan. Ini artinya bahwa kebaikan tersebut bersifat plural, tidak

---

[54]Huston Smith, *Forgotten Truth, The Common Vision of the World's Religion* (San Francisco: Harper San Francisco, 1992); Frithjof Schuon, *Transcendent Unity of Religion* (Illinois: The Philosophical Publishing House, 1984); Mohammad Sabri, *Keberagaman Yang Saling Menyapa, Perspektif Filsafat Perennial* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), cet. I, 10.

monolitik. *Kelima,* Allah murka kepada orang-orang yang tidak bisa berpikir jernih tentang perbedaan. Perbedaan dengan demikian adalah *sunnatullah* (hukum alam). Sebagai hukum alam, perbedaan selalu ada dalam setiap sisi kehidupan manusia, mulai dari tafsir atas ajaran hingga kehidupan sosial-politik. *Kelima,* untuk mengatasi kehidupan yang plural, Allah memerintahkan kita untuk berpegang pada al-Qur'an sebagai pembawa kebenaran dan pemutus perkara.[55]

Al-Ṭabārī melihat kata *li kullin* dan *likulli millatin* dalam penggalan QS. al-Māidah, 5: 48 sebagai tanda adanya keyakinan berbeda. Lebih dari itu, kata *shir'atan* dikategorikan dalam bentuk *maṣdar nau',* sebuah sumber kata dalam gramatika Arab yang ber-*wazan fi'lah* (bentuk kata yang mengikuti pola *fi'lah*). Pola kata semacam ini dalam gramatika Arab memiliki arti "cara bersyariat", yaitu masing-masing umat memiliki cara bersyariat yang berbeda-beda. Allah, di samping menggunakan pola *fi'lah* juga menggunakan bentuk *nakirah* (bentuk umum), tidak spesifik.[56]

Argumen kedua tentang pluralisme adalah argumen rasional. Secara rasional pemahaman "satu hakikat banyak realitas" adalah paling masuk akal. Plato (429-347 SM), al-Fārābī (870-950), Ibn Sīnā (980-1036) Shuhrawardi al-Maqtūl (1154-1191), Ibn 'Arabī (1165-1240) dan Mulla

---

[55]Iswahyudi, dkk., *Ajaran dan Implikasi Neoplatonisme dalam Pemikiran Islam: Sebuah Penelusuran Paham Pluralisme* (Ponorogo: P3M STAIN Ponorogo, 2013), 106

[56]Imam Nakha'i, *Fiqh Pluralis: Telaah Terhadap Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Kitab-Kitab Kuning* (Jakarta: Pulitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011), 21-22.

Shadra (1572-1641), telah menjelaskan tentang adanya dua realitas, realitas yang banyak dan realitas tunggal (*idea*). Bagi Plato dan yang lainnya, yang banyak adalah bayangan. Sementara Yang Satu adalah transenden, eternal dan tunggal. Realitas yang banyak adalah watak keindahan. Keteraturan menjadi mungkin apabila sesuatu bersifat banyak. Keindahan dan keteraturan ada ciri dari hukum alam. Keindahan dan keteraturan menjadi bukti kebesaran Tuhan, sebagaimana Tuhan sering menggunakan logika alam untuk menunjukkan *ayāt*-Nya. Oleh karena itu, kemajemukan adalah sesuatu yang *given* (kodrati).

Lebih dari itu, adanya paralelitas para penyebar agama serta berbagai kebenaran yang selalu koheren dari para penyebar tersebut adalah bukti lainnya tentang pluralisme. Ahli sejarah menjelaskan bahwa Budha adalah Nabi Ḍū al-Kifli dan Lao-Tze sebagai Nabi Luṭ.[57] Ajaran Taoisme, ajaran yang dibawa Lao-Tze misalnya, memperkenalkan konsep *Yin-Yang.* Konsep *Tao,* Yang Satu, memanifestasi dalam dualitas *yin-yang.* Dari *yin-yang* manifestasi *Tao* berlanjut menjadi pluralitas hexagram tentang alam semesta ke dalam eksistensi.[58] Nurcholish Madjid mengatakan bahwa Zoroaster, Budha Gautama, Lao Tze dan Kung Fu Tzu adalah nabi. Bagi Nurcholish, jumlah nabi dan rasul yang banyak (nabi berjumlah 124.000 dan rasul berjumlah 315)

---

[57]Komuaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial,* Cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1995), 33.

[58]*Ibid.*, 42; Lihat lebih lengkap penjelasan tentang ini dalam Sachiko Murata, "Pengalaman Saya Mengajar Islam di Barat", terj. Dewi Nurjulianti dan Budy Munawar Rahman, dalam *Ulumul Qur'an,* Nomor 2 Vol. V Th. 1994, 48-54.

memungkinkan pluralisme itu menjadi sangat mungkin dan rasional.[59] Lebih tegas, Nurcholish menyatakan di Jawa pun, terdapat nabi, namun ia tidak disebut dalam kata "nabi" karena nabi adalah bahasa Arab. Nabi adalah orang yang mendapat "wangsit" yang bertugas sebagai guru kebenaran dan guru moralitas.[60]

Studi ini merupakan penelitian kualitatif dalam bentuk studi pustaka, oleh karena itu mengandalkan data utamanya dari karya, buku-buku atau data tertulis yang memiliki informasi tentang objek bahasan. Penelitian kualitatif adalah penelitian untuk mencari makna di belakang sebuah pandangan dalam melihat masalah atau situasi.[61] Kebenaran penelitian kualitatif dilihat bukan dari data-data dalam bentuk angka-angka tetapi dari sebuah pandangan seseorang yang bersifat *emic* (menurut sang pelaku).[62]

Sumber utamanya akan diambil dari karya-karya Abdurrahman Wahid seperti: *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural* (1998),[63] *Prisma Pemikiran*

---

[59]Nurcholish Madjid, "Sekapur Sirih" dalam kata pengantar buku Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur* (Jakarta: Kompas, 2001), edisi revisi, xxv-xxvi; Nurcholish Madjid, "Konsep Islam tentang Manusia dan Implikasinya terhadap Apresiasi Muslim Mengenai Hak-Hak Sipil dan Politik" dalam Hasan Hanafi, dkk., *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal* (Yogyakarta: IAIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 2007), cet. 1, 28

[60]Madjid, "Sekapur Sirih", xxv-xxvi

[61]Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 10-16.

[62]S. Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif* (Bandung: Transito, 1996), 26.

[63]Abdurrahman Wahid, *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1998).

Gusdur (1999),[64] *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (2000),[65] *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (2001),[66] *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara dan Demokrasi* (2006),[67] *Islam Kosmopolitan, Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (2007),[68] *Menggerakkan Tradisi* (2007),[69] *Membaca Sejarah Nusantara: 25 Kolom Sejarah Gus Dur* (2010),[70] dan buku-buku lain. Sedangkan tulisan-tulisan lain yang mendeskripsikan atau menganalisa tentang paham pluralisme Abdurrahman Wahid, terutama tentang kritik-kritik yang diajukan kepadanya atau yang memiliki kaitan logis dengan tema tersebut, akan dijadikan sebagai sumber sekunder. Sumber sekunder diambil dari berbagai sumber yang berhubungan baik langsung maupun tidak langsung dengan objek penelitian seperti buku, majalah, buletin, artikel di media massa dan juga internet.

Studi ini disusun menggunakan metode *diskriptif-analitis-kritis.* Yaitu sebuah metode yang akan mendeskripsikan berbagai argumen Abdurrahman Wahid tentang pluralisme Islam di Indonesia. Deskripsi niscaya dilakukan agar setiap gagasan atau sistem pikiran yang melandasi setiap argumen dan bangunan pemikiran Abdurrahman Wahid bisa dibaca secara sistematis sekaligus memudahkan dalam

[64]Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

[65]Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

[66]Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001).

[67]Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara dan Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

[68]Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan, Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

[69]Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2007).

[70]Abdurrahman Wahid, *Membaca Sejarah Nusantara: 25 Kolom Sejarah Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

proses analisanya. Untuk mengurangi ”subjektifisme” berlebihan dalam proses analisa, maka proses analisa kritis yang dilakukan menggunakan pendekatan tertentu. Pendekatan khusus digunakan agar ide dan gagasan dalam karya-karya Abdurrahman Wahid dapat ditemukan *hermeneutic turn*-nya, yang menjadi inti atau aspek di balik sesuatu yang tampak dan tertulis. Analisa kritis diperlukan agar ide atau lebih umumnya sebuah karya bisa diposisikan sebagai pergulatan pengarangnya dengan realitas historis serta sikapnya atas dialog pra-pemahaman dengan realitas faktual yang dihadapi.

Pendekatan yang dipilih dalam karya ini adalah pendekatan hermeneutika fenomenologis Paul Ricoeur (1913-2005), yaitu sebuah hermeneutika yang mampu merangkul titik ekstrem metodologi Emilio Betti[71] di satu sisi dan titik ekstrem filsafat Gadamer[72] di sisi lain.[73] Ricoeur mengawali problem hermeneutikanya pada masalah *the ontology of understanding* yaitu sebuah pemahaman eksistensial yang berkesadaran historis serta problem-problem subjek dalam memahami teks dan sejarah (*what kind of being whose being consist in interpretation?*).[74] *The*

---

[71]Bagi Betty, interpretasi haruslah bersifat objektif dengan meninggalkan fakta bahwa teks memiliki perbedaan dengan kondisi sosial pembacanya.

[72]Berbeda dengan Betty, Gadamer menganggap bahwa interpretasi tidak bisa objektif mengingat posisi teks sudah berbeda dari awal kemunculannya dengan realitas teks yang dihadapi saat ini.

[73]Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 233-235.

[74]Paul Ricoeur, “Existence and Hermeneutics,” dalam Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* 239; Ahmad Norma Permata, “Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur” dalam Nafisul Atho’-Arif Fahrudin, *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: Ircisod, 2003), 226-227.

Ontology of understanding Ricoeur diawali dari konsep *discourse* yang disusunnya, yaitu pemahaman atas bahasa, terutama tulisan. Inilah yang disebutnya sebagai teks (*any discourse fixed by writing*).[75] Baginya watak teks adalah otonom dari empat hal, yaitu otonom dari makna awal, otonom dari pembicara awal, otonom dari konteks awal, dan otonom audiens awal.[76] Ricoeur dengan otonomisasi teks ini telah menjadikan hermeneutikanya menjadi fenomenologis, di mana kesadaran situasional dan historis sangat dominan. Akibatnya, Ricoeur memahami sebuah teks sebagai sesuatu yang memiliki kemungkinan multiinterpretasi dan menolak model objektivisme makna. Tujuan akhir Ricoeur adalah adanya sebuah pemaknaan pada level ontologis-eksistensial. Langkah-langkah yang dilakukannya adalah melalui tiga tahap. *Pertama,* tahap semantik, yaitu tahapan mencari makna berdasar simbol-simbol kebahasaan serta *language game* dari bahasa teks. *Kedua,* tahap refleksi, yaitu tahap di mana seseorang merefleksikan posisi dirinya dalam ruang dan waktu serta mendialogkannya dengan pemaknaan teks yang dihasilkan dari tahap pertama. *Ketiga,* tahap eksistensial, yaitu suatu tahap pemahaman ontologis yang menempatkan teks pada spiritnya yang paling tinggi.[77] Hermeneutika Ricoeur bermanfaat untuk

---

[75]Ricoeur, "What is a Text? Explanation and Understanding," John B. Thomson (trans. & ed.), *Hermeneutics and Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982),145.

[76]Permata, "Hermeneutika Fenomenologis," 234-235.

[77]*Ibid.*, 227-230; Lathifatul Izzah el Mahdi, "Hermeneutika-Fenomenologi Paul Ricoeur: Dari Pembacaan Simbol hingga Pembcaan Teks-Aksi-Sejarah", *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner.* Vol. 6, No. 1, Januari-Juni 2007, 26-28.

melihat interpretasi teks-teks pluralistik Abdurrahman Wahid dalam agama serta bagaimana tahapan-tahapan hermeneutis dilakukan dalam membangun konsep pluralisme Islam di Indonesia.

Buku ini terdiri dari beberapa bab. Bab pertama adalah pendahuluan. Bab kedua akan membahas tentang diskursus pluralisme dalam Islam. Bahasan akan diawali dari penelusuran konsep-konsep pluralisme yang terdiri dari pluralisme alamiah dan pluralisme religius dilanjutkan bahasan tentang argumen-argumen inti pluralisme dan diakhiri dengan pandangan-pandangan yang anti terhadap pluralisme.

Bab ketiga akan menguraikan tentang cara baca teks-teks pluralis Islam Abdurrahman Wahid yang terdiri dari biografi Abdurrahman Wahid. Biografi penting untuk melihat seberapa besar pengaruh kehidupan kepada pemikiran dan sikap hidup seseorang. Bahasan dilanjutkan dengan sistem pemaknaan Abdurrahman Wahid dalam membaca teks-teks pluralis dalam Islam. bab ini diakhiri dengan kritik dan relevansi.

Bab empat adalah bab tentang makna ontologis eksistensial dari pluralisme Islam Abdurrahman Wahid. Makna ontologis yang dimaksud adalah makna sosiologis dan makna referensial. Bab empat ini akan diakhiri dengan basis pemaknaan yang menjadikan semua cara baca tersebut menjadi mungkin yaitu tentang pandangannya tentang teologi, fiqh, dan tasawuf. Sebagaimana bab tiga, bab empat ini juga diakhir dengan kritik dan relevansi.

Bab kelima ini adalah bab untuk melihat praktik dari gagasan Abdurrahman Wahid tentang pluralisme Islam

dalam konteks keindonesiaan. Praktikalisasi terdiri dari masalah melokalkan Islam, pembelaan pada HAM (Hak Asasi Manusia) dan juga penentangan atas negara Islam. Sebagaimana dua bab sebelumnya, bab ini juga diakhiri dengan kritik dan relevansi.

Bab keenam adalah penutup.

BAB II
DISKURSUS PLURALISME DALAM ISLAM

A. Pluralisme: Penelusuran Konsep

Sebagai sebuah kenyataan dan gagasan, pluralisme mengundang perdebatan. Pada kenyataannya, segala hal selalu berbeda dan beranekaragam. Baik dari bentuk, warna, bahasa, ukuran, kuantitas, kualitas dan lain sebagainya. Keberagaman tersebut membentuk sebuah harmoni apabila keberagaman tersebut dirakit dalam kelembutan dan kepekaan nurani yang tinggi. Sebaliknya, keberagaman menjadi bibit konflik terpendam jika masing-masing memunculkan egoisme pribadi. Dari sisi kenyataan, keberagaman merupakan sebuah kemestian alamiah. Kehadirannya tidak bisa ditolak. Demikian pula efek yang mengiringi kehadirannya pun tidak bisa dihindari. Kadangkala harmoni dan kadangkala konflik.

Sebagai gagasan, pluralisme mendapatkan porsi yang beragam, terlebih jika pluralisme tersebut diarahkan untuk tafsir keagamaan. Apakah pluralisme merupakan ajaran intrinsik (inheren) dalam agama sebagai hukum Tuhan yang harus disadari? Atau apakah pluralisme sebagai barang selundupan atau curian dari luar agama yang dibawa masuk oleh penganut suatu agama, termasuk Islam? Jika pluralisme bersifat intrinsik, bagaimana sebaiknya pemeluk agama menyikapinya? dan jika sebagai barang luar agama, kriteria apa yang dipakai untuk menerima dan menolaknya? Apakah ada kesamaan

konsep dari setiap pemeluk agama dalam menerima pluralisme? Pertanyaan-pertanyaan yang beruntun akan selalu muncul dari setiap gagasan yang diberikan. Sebagai sebuah gagasan, pluralisme tidak seragam, sebagaimana pluralisme dalam kenyataan.

Baik sebagai kenyataan dan sebagai gagasan, pluralisme telah menunjukkan dirinya sendiri sebagai sesuatu yang tidak seragam. Ia mengandung kejamakan dan perbedaan, lawan dari ketunggalan dan persamaan. Hubungan jamak dan tunggal dalam kajian keagamaan, menentukan pandangan teologis, antropologis sekaligus kosmologis.

Kautsar Azhari Noer membedakan dua terminologi yang saling tumpang tindih dalam penggunaan, yaitu pluralisme dan pluralitas. Kenyataan akan yang banyak, seperti etnik, agama, pola budaya dan lain-lain, adalah pluralitas. Pluralitas baginya adalah hukum alam, tidak bisa ditolak. Mengingkari pluralitas adalah mengingkari hukum alam. Sikap kita yang toleran, memelihara dan menghargai pluralitas tersebut adalah pluralisme.[1] Dengan mudah dikatakan bahwa pluralisme adalah sikap positif atas pluralitas.

Pluralisme berasal dari bahasa Inggris *plural* yang berarti banyak. *Plural* diterjemahkan dengan *the form of the word used with reference to more than one* (bentuk kata

---

[1]Kautsar Azhari Noer, "Pluralisme dan Pendidikan di Indonesia: Menggugat Ketidakberdayaan SistemPendidikan Agama", dalam Th. Sumartana, dkk., *Pluralisme, Konflik & Pendidikan Agama di Indonesia,* ed. Elga Sarapung & Tri Widiyanto (Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2005), 218-219.

yang digunakan untuk menunjukkan lebih dari satu).[2] Dalam kajian filsafat, pluralisme diterjemahkan sebagai pandangan yang menjelaskan bahwa dunia terdiri dari banyak makhluk, sebagai lawan dari monisme (dunia terdiri dari satu kesatuan) dan dualisme (dunia terdiri dari dua hal yang berbeda).[3] Machasin merangkum makna pluralisme di antaranya sebagai *the belief that such a condition is desirable or socially beneficial* (keyakinan bahwa keadaan seperti itu diinginkan dan secara sosial menguntungkan); *the belief that no single explanatory system or view of reality can account for all the phenomena of life* (keyakinan bahwa tidak ada satu sistem penjelasan tunggal terhadap realitas yang dapat berlaku untuk seluruh fenomena kehidupan).[4]

Dalam kamus bahasa Inggris, istilah pluralisme, menurut Anis Malik Thoha, memiliki tiga pengertian. *Pertama,* pengertian kegerejaan yang berhubungan dengan jabatan atau posisi dalam gereja, *kedua,* pengertian filosofis yang mengakui adanya landasan pemikiran lebih dari satu, *ketiga,* pengertian sosio-politis, yaitu sistem yang mengakui koeksistensi keragaman kelompok dengan tetap menghargai perbedaan masing-masing.[5] Secara singkat Ka'bah menjelaskan:

---

[2]Rifyal Ka'bah, "Pluralisme Dalam Perspektif Syari'ah" dalam Abd A'la, dkk., *Nilai-Nilai Pluralisme Dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak,* ed. Sururin (Bandung: Nuansa, 2005), 68. Lihat juga A.S. Hornby, et. al., *The Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 744.

[3]*Ibid.*

[4]Machasin, *Islam Dinamis, Islam Harmonis: Lokalitas, Pluralisme, Terorisme* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 320.

[5]Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005), 11-12

> "Pluralisme adalah sebuah kenyataan kehidupan modern yang berkembang dari pemikiran-pemikiran tentang demokrasi, kebebasan memberikan pendapat, hak-hak asasi manusia dan lain-lain. Pemikiran-pemikiran tersebut menginginkan kesepahaman tentang aturan-aturan yang menjadi kesepakatan bersama, konstitusionalisme, penegakan hukum, toleransi, etika politik dan lain-lain sehingga kehidupan menjadi harmonis dan damai."[6]

Pluralisme adalah pengembangan atau tindak lanjut dari keyakinan akan pluralitas. Semangat pluralitas tidak akan menghasilkan manfaat yang banyak jika tidak dirajut dalam ikatan-ikatan keadaban.[7] Artinya, semangat pluralitas tidak akan menghasilkan sebuah harmoni jika pluralitas tidak disikapi dengan "pikiran" dan tindakan-tindakan yang beradab. Pikiran yang beradab adalah pikiran yang menolak segala macam upaya unifikasi (penyatuan) dari setiap pluralitas tersebut. Bagi Nurcholish Madjid, sebagaimana dikutip Rahman, pluralisme akan bermakna jika pluralisme tidak hanya dianggap sebagai "kebaikan negatif" (*negative good*), yaitu melihat pluralisme hanya untuk kepentingan menyingkirkan fanatisme. Lebih tegas, Nurcholish Madjid mengarahkan pluralisme sebagai keharusan untuk keselamatan umat manusia.[8] Pikiran beradab semacam ini berimplikasi pada tindakan-tindakan demokratis (sebagai pengejuwantahan dari tindakan beradab) seperti saling

---

[6]Ka'bah, "Pluralisme Dalam Perspektif", 69.

[7]Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 31.

[8]*Ibid.*

membantu, suka bermusyawarah, menghargai minoritas, menghindari tirani mayoritas dan lain-lain.

1. Pluralisme Alamiah

Pluralisme alamiah adalah sebuah pandangan tentang pluralitas alam semesta sebagai bagian dari kosmos yang teratur. Pluralisme alamiah merupakan penjelmaan dari kesadaran manusia tentang kebhinekaan dalam ranah sosial, ekonomi, politik dan budaya. Dari sisi politik, menurut Ka'bah, pluralisme berkembang menjadi teori politik untuk mengatur kehidupan bersama.[9] Secara sosiologis masyarakat telah terbentuk dalam struktur-struktur sosial yang berbeda. Bagi Kuntowijoyo, pluralisme sosial merupakan realitas objektif. Di kota tidak bisa lagi dicegah adanya satu struktur. Rumah-rumah kumuh dan rumah-rumah dari kardus berdampingan dengan rumah-rumah elit dan gedung-gedung pencakar langit.[10]

Pluralitas secara ekonomi sangat kentara terlihat. Manusia tidak bisa disatukan dalam sebuah kerja dan dalam penghasilan. Kaya-miskin, majikan-buruh, petani, pedagang, nelayan dan lain sebagainya. Dari sisi budaya pun demikian. Masyarakat Jawa misalnya, setiap daerah

[9]Mengutip Henry S. Kariel, Ka'bah menjelaskan enam proposisi umum yang terintegrasi dalam teori politik pluralism: (1) Individu terwakili dalam unit-unit kecil pemerintahan yang merupakan perwakilan satu-satunya; (2) Penyelenggaraan kekuasaan pemerintahan yang tidak representatif menimbulkan kekacauan; (3) Masyarakat terdiri dari berbagai asosiasi keagamaan, kebudayaan; (4) Asosiasi-asosiasi ini ini bersifat sukarela; (4) Kebijakan umum yang diterima sebagai pengikat adalah hasil interaksi bebas antara asosiasi-asosiasi; (5) Pemerintahan publik wajib mengakui dan bertindak hanya berdasarkan *common denominator* atau kesepakatan bersama. Lihat Ka'bah, "Pluralisme Dalam Perspektif", 68.

[10]Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 24.

memiliki tradisi yang berbeda. Setiap suku memiliki ragam kebudayaan. Perbedaan dalam setiap budaya disebabkan oleh banyak hal. Kroeber menjelaskan bahwa dalam setiap kebudayaan terdiri dari tiga hal, yaitu *eidos, ethos* dan *material culture.*[11] *Eidos* adalah ide-ide, konsep-konsep dan tata nilai atau norma tentang sesuatu seperti tentang Tuhan, surga, neraka, selamat, celaka, kebaikan, keburukan dan lain-lain. *Ethos* adalah kelanjutan dari *eidos* berupa tindakan seperti ritual atau ibadah-ibadah fisik maupun nonfisik. Sedangkan *material culture* adalah benda-benda fisik yang menjadi pelengkap dari dua konsep sebelumnya seperti masjid, tasbih, salib, Vihara, dupa, dan lain-lain. Pernyataan Kroeber senada dengan pernyataan antropolog lain semisal Taylor. Bagi Taylor, budaya melibatkan beberapa aspek seperti pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adat-istiadat dan kebiasaan-kebiasan lain yang dibuat oleh manusia.[12] Indonesia saja sebagai misal, terdiri dari sekitar 17.000 pulau, besar dan kecil, bepenghuni atau tidak dengan sekitar 400 kelompok etnis dan bahasa.[13] Jumlah suku yang besar berakibat pada budaya yang besar pula. Masing-masing budaya memiliki lokalitas budaya yang berbeda. Ia memiliki *local genius* yang khas.

---

[11]A.L. Kroeber, *Anthropology* (New York: Harcout, Brace and Company, 1948), 292.

[12]Edward Burnett Tylor, *The Primitive Culture* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1958), part I, 1; Khaziq, *Islam dan Budaya Lokal: Belajar Memahami Realitas Agama dalam Masyarakat* (Yogyakarta: TERAS, 2009), cet. I, 19.

[13]Nurcholish Madjid, "Mencari Akar-akar Islam bagi Pluralisme Modern: Pengalaman Indonesia" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalam Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia,* terj. Ihsan Ali Fauzi (Bandung: Mizan, 1998), cet. I, 91.

Secara umum, pluralisme alamiah menolak konsep dualisme atau monisme. Dualisme adalah sebuah pandangan filosofis yang membedakan dunia dalam distingsi tegas antara dua hal seperti roh *versus* materi, jiwa *versus* badan, dunia inderawi *versus* dunia intelektual, noumena *versus* fenomena, kebaikan *versus* kejahatan, dan lain-lain. Penjelasan tentang dunia diselesaikan menggunakan distingsi-distingsi ini.[14] Sedangkan monisme adalah pandangan yang menjelaskan bahwa realitas adalah satu, selain satu tersebut adalah ilusi. Kaum materialis mengatakan sumber segala hal adalah materi, sementara menurut kelompok idealis, sumber segala hal adalah roh.[15]

Diskursus pluralisme alamiah ini nanti berpengaruh pada diskursus pluralisme dalam masalah agama. Berbagai pertanyaan filosofis agama seperti apakah hakikat yang banyak itu tunggal? Jika tunggal apakah yang tunggal tersebut? Bagaimana hubungan yang tunggal dengan yang banyak? Apakah hubungan tersebut sebagai hubungan emanasi (yang banyak sebagai pancaran dari yang Tunggal atau sebagai *creatio ex nihilo* (penciptaan dari ketiadaan)? Jika semua yang banyak dari yang Tunggal bagaimana kebenaran-kebenaran yang dimunculkan oleh yang banyak tersebut hakikatnya sama? Pertanyaan-pertanyaan lain akan sangat banyak jika diteruskan.

---

[14]Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), 174. Konsep dualisme telah dipekenalkan Thomas Hyde sejak tahun 1700 untuk menjelaskan masalah konflik jahat dan baik antara Ormuzd dan Ahriman dalam Zoroastrianisme. *Ibid.*, 175.

[15]*Ibid.*, 670.

Pluralitas alamiah bersifat *taken for granted* (terberi dari Tuhan). Manusia menerima pluralitas ini sejak lahir. Seseorang tidak bisa memprotes orang tuanya karena ia dilahirkan dalam suku Jawa. Manusia juga tidak memiliki kehendak untuk menjadi bangsa yang berkulit sawo matang. Manusia lahir dalam suasana yang telah terkelompok-kelompok. Adanya dominasi dari kelompok kulit putih atas kelompok kulit hitam, atau adanya sikap tinggi hati karena telah dilahirkan dari suku Jawa adalah sikap-sikap penghancur pluralitas. Ada beberapa sikap yang menyebabkan pluralitas menjadi bencana.

Pertama, adanya generalisasi kebencian satu kelompok atau suku kepada suku lain akibat konflik-konflik yang bersifat individual. Adanya konflik suku Dayak dengan suku Madura misalnya oleh person-person tertentu dilanjutkan menjadi sentimen kesukuan. Kebencian akhirnya muncul tidak saja oleh individu-individu tertentu tetapi merambah kepada kebencian suku. Orang-orang yang tidak bersalah dapat menjadi korban akibat generalisasi yang dilakukan. Generalisasi kebencian biasanya ditularkan oleh satu generasi kepada generasi lainnya sebagai upaya penguatan identitas kelompok. Secara psikologis, "musuh" adalah salah satu perekat identitas. Identitas kelompok menjadi kuat karena ada musuh yang dibayangkan. Cerita-cerita masa lalu kadangkala diproduksi berulang-ulang untuk memperkuat kebencian. Generalisasi kebencian, secara internal, memperkuat identitas suku, namun secara eksternal menyebabkan disharmoni sosial.

Kedua, adanya tirani mayoritas kepada minoritas. Tirani mayoritas biasanya terjadi karena secara psikologis ingin menguasai segala hal, merasa paling benar, ingin mendapatkan prioritas dalam semua level kebijakan dan ingin mendapat fasilitas lebih daripada yang lain. Tirani adalah aspek yang menyertai setiap kelompok mayoritas. Tirani menjadi aspek laten bagi mayoritas. Pemancing bagi hadirnya tirani di antaranya adalah kekalahan dalam kontestasi, kekalahan dalam menguasai aset-aset bersama dan penguasaan bidang ekonomi. Tirani mayoritas akan memperkuat identitas kelompok minoritas. Kelompok minoritas akan menjadi militan untuk memperjuangkan hak-hak mereka. Tirani di satu sisi akan berhadapan dengan militansi di sisi lain. Konflik tidak bisa dihindari. Coward mengatakan pluralisme tanpa kesatuan (*unity*) adalah sebuah kekacauan (*chaos*).[16] Kesatuan yang dimaksud Coward adalah adanya pandangan bersama masing-masing pihak tentang landasan hidup bersama yang disepakati. Kesatuan ini akan menyatukan berbagai hal yang berbeda dan akan mereduksi segala problem yang potensial menghancurkan kebersamaan. Coward selanjutnya mengatakan bahwa kesatuan yang tidak menjaga pluralitas adalah tirani.[17] Kesatuan yang dimaksud Coward adalah kesatuan dengan menghilangkan pluralitas. Kelompok minoritas dipaksa untuk melebur dalam kepasrahan kepada kelompok mayoritas.

---

[16]Harold Coward, *Setting the Research For Canadian Religious Pluralism* (TTP: ARC 25, 1997), 123

[17]*Ibid.*

Ketiga, politisasi rasial. Politisasi rasial yang dimaksud adalah menggunakan kepentingan-kepentingan perbedaan suku, kulit, bahasa dan lain-lain untuk tujuan-tujuan politik tertentu. Politisasi rasial bisa berupa alasan keagamaan, kesejarahan, ekonomi maupun kebudayaan. Alasan keagamaan misalnya bahwa ras Arya lebih baik daripada ras lainnya. Alasan kesejarahan seperti mengunggulkan suku Madura daripada suku Dayak. Alasan ekonomi seperti orang Cina lebih maju daripada orang Indonesia. Sedangkan alasan kebudayaan seperti orang Arab lebih berbudaya daripada non-Arab. Politisasi rasial terjadi misalnya dalam bentuk kampanye hitam untuk tidak memilih pasangan gubernur yang beretnis Cina di Indonesia atau yang berkulit hitam di Amerika. Politisasi rasial terjadi pula dengan membuat semacam "mitos" bahwa Presiden Indonesia harus orang Jawa.

Keempat, adanya distingsi antara penduduk asli dengan pendatang. Distingsi ini biasanya diproduksi oleh penduduk asli untuk menjaga kekuatan eksistensial dari serangan ekonomi, budaya dan politik dari kelompok pendatang. Dalam banyak kasus para pendatang memiliki motif yang kuat untuk lebih maju. Kekuatan ekonomi pendatang pada akhirnya lebih baik daripada penduduk asli. Sentimen anti pendatang muncul bersamaan dengan mulainya kelompok pendatang menguasai aset-aset ekonomi penduduk asli. Sentimen semakin kuat apabila kelompok pendatang berasal dari suku berbeda dengan penduduk asli. Dalam banyak kasus, kesenjangan ekonomi pendatang dengan penduduk asli melahirkan sentimen anti pendatang. Pengusiran para pendatang mungkin saja terjadi.

Kelima, adanya frustasi idealitas. Maksudnya adalah adanya kegagalan dari upaya perebutan kepentingan oleh kelompok tertentu. Kepentingan dimaksud bisa berupa kepentingan politik maupun ekonomi. Walau kegalan bisa berakibat *escape to the high system* (lari kepada sistem yang tinggi), bangkit untuk maju, namun banyak juga kegagalan justru menjerumuskan seseorang pada tindakan yang asosial dan irasional. Frustasi itu bisa dicontohkan seperti melakukan bom bunuh diri di tengah kelompok orang yang dibenci atau melakukan teror kepada orang atau kelompok tertentu. Organisasi-organisasi yang frustasi bisa menyerang organisasi lain dan mengeluarkan kata-kata atau tindakan yang tidak disukai.

Pluralisme alamiah mendapatkan pembenar dari berbagai ayat al-Qur'an seperti dalam QS. Hūd, 11: 118-119,[18] QS. Al-Shūrā, 42: 8[19], dan lain-lain. Pluralitas alamiah merupakan skenario Tuhan untuk keindahan semesta. Ayat-ayat lain menjelaskan bahwa pluralitas alamiah bisa berupa perbedaan suku, perbedaan laki-laki dan perempuan. Kalimat-kalimat Tuhan dalam kitab suci, biasanya, diawali dengan kata *wa min ạyạtihị* untuk menunjukkan pluralitas. Ayat pertama turun adalah *iqra'* yang disambung dengan kalimat berikutnya *bi ism*

---

[18]*"Jika Tuhanmu berkehendak niscaya Ia menjadikan manusia hanya satu umat. Mereka selalu saja berselisih, kecuali orang-orang yang dikasihi Tuhanmu. Padahal karena itulah mereka diciptakan. Kalimat Tuhanmu telah sempurna. Sungguh, neraka jahanam akan kami penuhi dengan jin dan manusia semuanya."*

[19]*"Dan Jika Tuhanmu menghendaki, maka Ia akan menciptakan manusia umat yang satu. Allah akan memasukkan orang yang dikehendaki-Nya dalam kasih sayang-Nya. Sementara bagi orang-orang yang Zalim, tidak ada bagi mereka pelindung dan juga penolong."*

rabbika allazi khalaqa. Khalaqa artinya menciptakan. *Iqra'* yang dimaksud adalah membaca alam semesta sebagai keindahan pluralitas. Pluralitas semesta menjadi tanda bagi kebesaran Tuhan.

I. Bambang Sugiharto mengungkapkan dua perbedaan pandangan Barat dan Timur dalam menghadapi pluralisme. Dunia Barat, menurutnya, lebih senang menyelesaikan secara formal masalah-masalah pluralisme. Pandangan formal lebih di dasarkan pada penghargaan atas hak-hak asasi manusia yang ditetapkan secara yuridis. Sedangkan di dunia Timur, masalah pluralisme diselesaikan dengan model koeksistensi dalam diam atau melaui jalur kemartiran. Gaya formal Barat disebabkan oleh Kristianitas. Tradisi Kristen Barat adalah tradisi yang menganggap bahwa Kristianitas sebagai jiwa seluruh Barat. Segala hal masalah yang berhubungan dengan agama yang berbeda dengan sikap resmi agama Kristen akan dianggap sebagai penyelewengan (bid'ah). Berbagai perbedaan pandangan dalam masalah agama menyebabkan konflik. Konflik bisa diselesaikan dengan penentuan model hukum (yuridis) yang mendamaikan kehidupan mereka. Sementara di Timur, seperti di Rusia dan Cina, konflik diterima tanpa perlawanan sebagai wujud dari pengorbanan yang suci. Akibatnya, masalah-masalah tidak bisa diselesaikan dengan baik. Ada ketidakpedulian antara satu dengan yang lain, namun kadangkala saling melebur dalam bentuk yang sinkretik.[20]

---

[20]I. Bambang Sugiharto, "Pluralisme Agama dan Ketuhanan Manusia" dalam *Wajah Baru Etika dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius: 2000), 145. Lihat juga, Rahmad Raharjo, "Pluralisme Agama: Problem antara Harapan dan Kecemasan," dalam *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial,* Vol. 7 No. 2 Juli-Desember 2009, 312.

Dalam konteks tertentu, penggabungan dua model tersebut menjadi mungkin. Secara yuridis, sebagaimana dalam sistem demokrasi, berbagai perbedaan dijaga oleh undang-undang. Konflik-konflik akibat perbedaan atau sentimen-sentimen kelompok dapat ditekan melalui hak imperatif negara untuk menyelesaikannya. Namun di sisi lain, model sinkretik juga dilakukan. Indonesia sebagai contoh. Pancasila dengan semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* sesungguhnya merupakan pengejawantahan dari pola-pola khas Timur. Berbagai agama dapat berdampingan. Namun di sisi lain, sistem demokrasi dengan sistem negara "simbiotik"[21] memungkinkan hukum negara menindak setiap kegiatan yang merugikan pluralitas kebangsaan sebagaimana kebiasaan di dunia Barat. Negara Indonesia, oleh karena itu, adalah negara terbesar penduduk muslimnya namun memiliki tingkat kedamaian hidup yang paling tinggi. Penggabungan model menghadapi pluralitas dapat dilakukan di Indonesia saat ini.

Sebagai sebuah kenyataan yang terlihat dan dialami dalam kehidupan, pluralitas harus disikapi dengan budaya damai. *Declaration on a Culture of Peace,* sebagaimana dikutip Imam Nakha'i, menjelaskan bahwa budaya damai

---

[21]Sebuah sistem negara yang menempatkan agama dan negara bukan saling mendominasi. Indonesia bukanlah negara agama sekaligus bukan negara sekuler. Hubungan antara agama dan negara bersifat simbiotik. Artinya, agama dan negara tidak saling menyatu (negara agama) sekaligus tidak sama sekali hilang dari negara (negara sekuler), tidak saling menafikan, tetapi saling memberi sumbangan yang bersifat agamis untuk kemajuan bangsa. Berbagai peraturan memiliki landasan terdalam dari masing-masing agama. Dengan demikian, mengamalkan aturan negara sama saja dengan mengamalkan aturan agama.

merupakan sikap, tindakan, tradisi, model perilaku dan cara hidup yang didasarkan pada hal-hal berikut.[22]

1. Menghargai kehidupan, mengakhiri kekerasan dan mengedepankan tindakan antikekerasan melalui pendidikan, dialog dan kerjasama.
2. Penghargaan penuh terhadap prinsip-prinsip kedaulatan, integrasi wilayah, kemerdekaan politik negara, dan ketiadaan intervensi pada persoalan internal sebuah negara yang berhubungan dengan Piagam PBB dan hukum internasional.
3. Penghargaan penuh terhadap dan mengedepankan penghargaan terhadap seluruh hak asasi manusia dan kemerdekaan dasar.
4. Komitmen terhadap penyelesaikan konflik secara damai.
5. Upaya untuk menemukan kebutuhan pembangunan dan lingkungan tidak hanya saat ini tetapi juga untuk generasi yang akan datang.
6. Menghargai dan mengedepankan hak-hak pembangunan.
7. Menghargai dan mengedepankan kesamaan hak dan kesempatan bagi laki-laki dan perempuan.
8. Menghargai dan mengedepankan hak-hak setiap orang untuk merdeka ekspresi, pendapat dan informasi.
9. Mengikuti prinsip-prinsip kebebasan, keadilan, demokrasi, toleransi, solidaritas, kerjasama, penghargaan terhadap kemajemukan, perbedaan

---

[22]Imam Nakha'i, *Fiqh Pluralis: Telaah Terhadap Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Kitab-Kitab Kuning* (Jakarta: Pulitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011), 26-27. Lihat juga dalam http://www.unesco.org/cpp/uk/declarations/2000/htm.

budaya, dialog dan pengertian pada setiap tingkatan masyarakat dan bangsa.

Budaya damai yang termaktub dalam *Declaration on a Culture of Peace* menggambarkan dua hal. Pertama, adanya pengakuan akan eksistensi hak-hak orang lain pada diri seseorang. Pengakuan ini bisa seperti adanya kebebasan aktivitas eksistensial kelompok dengan tetap menghargai kebebasan eksistensial kelompok lain. Kedua, adanya mekanisme damai dalam setiap konflik yang muncul akibat pluralitas baik melalui dialog maupun cara-cara lain yang disepakati.

2. Pluralisme Religius

Penggunaan kata “religius” dan bukan “agama” dalam sub judul tersebut dimaksudkan untuk menampung berbagai perbedaan setiap pengalaman keberagamaan seseorang ketika bersama Sang Tuhannya. Kata “religius” juga bisa memasukkan berbagai perbedaan pengalaman dalam masing-masing agama.[23] Perbedaan tersebut tidak saja menyangkut antara Kristen *versus* Islam misalnya, tetapi juga menyangkut perbedaan internal umat Islam sendiri. Ada ratusan mazhab dalam Islam. Tiga unsur dalam Islam (teologi, fiqh dan tasawuf) memiliki aliran yang beragam. Tidak jarang satu aliran menyalahkan, membid’ahkan, memusyrikkan dan mengkafirkan aliran lainnya. Kata “religius” karena itu lebih umum dibanding kata “agama”.

---

[23]Seperti pengalaman ahli tarekat dengan pengalaman para penentang tarekat. Para ahli tarekat atau para sufi biasanya mengalami berbagai peristiwa yang bagi para penentangnya dianggap melenceng dari agama murni.

Nurcholish Madjid membuat pandangan menarik dalam konteks pluralisme religius. Menurutnya, kata "nabi" berasal dari kata bahasa Arab yang berarti pembawa kabar. Kata "nabi" adalah bahasa Arab. Kata itu bisa diartikan dengan bahasa lain yang memiliki inti makna sebagai guru kebenaran dan guru moralitas.[24] Para nabi biasanya mengajarkan "jalan prinsip" yang sama namun memiliki "jalan praktis" yang berbeda. Sebagai implikasinya, tokoh-tokoh semacam Zoroaster, Budha Gautama, Lao Tze dan Kung Fu Tzu, dan lain-lain bagi Nurcholish Madjid, mengikuti Rāshid Riḍā yang dikutip oleh 'Abdul Hamid Hakim, adalah para nabi.[25] Dalam istilah Nurcholish Madjid, mereka sama dalam "jalan prinsip" tetapi berbeda dengan "jalan praktis". Argumen Nurcholish Madjid adalah sebuah Hadis riwayat Aḥmad yang menjelaskan bahwa jumlah nabi adalah 124.000 orang. Sementara jumlah rasul adalah 315 orang. Begitu banyak jumlah nabi serta tidak ada penjelasan nama-nama nabi yang berjumlah lebih dari seratus dalam al-Qur'an memungkinkan banyak nabi dalam setiap peradaban walau tidak dalam nama "nabi", sebab kata "nabi" adalah bahasa Arab. Intinya adalah guru kebenaran dan guru moralitas.[26]

Dalam banyak definisi, agama sering dibedakan menjadi dua yaitu agama samawi dan agama ardi. Agama samawi adalah agama yang berasal dari Tuhan, memiliki

---

[24]Nurcholish Madjid, "Sekapur Sirih" dalam kata pengantar buku Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur* (Jakarta: Kompas, 2001), edisi revisi, xxiv-xxvi.

[25]Madjid, "Sekapur Sirih", xxv-xxvi; 'Abdul Hamid Hakim, *al-Mu'īn al-Mubīn* (Bukittinggi: Nusantara, 1995), Jilid IV, 45-48.

[26]*Ibid.*

utusan dan kitab suci yang terberi. Sementara agama ardi adalah agama yang muncul akibat kreasi dari seseorang, tetapi mengandung kebijaksanaan hidup dengan kitab suci hasil perkataan sang kreator tersebut. Agama samawi sering dicontohkan seperti Yahudi, Nasrani dan Islam. Sementara contoh agama ardi seperti Budha, Kong Hucu dan Hindu. Definisi ini tentu menafikan fakta hadis Aḥmad bin Ḥanbal tersebut. Tokoh-tokoh yang disebut dalam kategori agama ardi adalah para pengajur kebijaksanaan dan guru moralitas. Mungkinkah mereka nabi? Rāshid Riḍā dan juga Nurcholish Madjid menganggapnya nabi.

Banyaknya pengalaman keberagamaan seseorang menyiratkan beberapa hal.

Pertama, sebagaimana pluralisme alamiah, pluralisme religius juga *taken for granted.* Banyaknya nabi dan rasul untuk kaumnya masing-masing mengisyaratkan beragam cara kebenaran dan moralitas diajarkan oleh Allah sesuai dengan kondisi dan lingkungan tempat nabi dan rasul tersebut berada. Masing-masing nabi dan rasul memiliki *shir'atan* (aturan hidup) dan *minhajan* (cara menjalankan aturan hidup) sendiri-sendiri (QS. Al-Māidah, 5: 48[27]).

[27]*"Kami telah menurunkan kitab al-Qur'an kepadamu dengan membawa kebenaran untuk membenarkan kitab-kitab sebelumnya yang telah diturunkan. Kitab tersebut juga sebagai batu ujian terhadap kitab-kitab lain tersebut. Oleh karena itu, putuskankanlah masalah mereka sesuai apa yang telah diturunkan Allah dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Masing-masing umat dari kalian telah kami berikan aturan dan cara menjalankan aturan tersebut. Dan jika Allah berkehendak, niscaya kalian akan dijadikan satu umat, tetapi Allah hendak menguji kalian terhadap kitab yang telah datang kepada kalian, maka berlomba-lombalah kalian dalam kebaikan. Tempat kembali kalian semua hanyalah kepada Allah, maka Allah memberitahukan kalian tentang apa kalian berselisih. "*

Dalam ayat ini, redaksinya berbunyi *likullin* dengan tanpa ada sandaran (*iḍāfah*). Al-Ṭabārī menafsirkan kata ini dengan *likulli ummatin* (bagi setiap umat). Kata *shir'atan* merupakan *maṣdar naw'* mengikuti *wazan fi'lah* dengan arti cara atau model. Sementara itu, kata *shir'atan* menggunakan bentuk *nakirah* (umum) yang menunjukkan makna "banyak". Demikian pula kata *al-khairāt* diungkapkan dengan kalimat jama' (lebih dari tiga) sekaligus *ma'rifah* yang bermakna khusus.[28] Secara gramatikal, ayat ini memberi tanda bahwa setiap umat memiliki cara model yang beragam dalam mendekati Tuhan. Yang penting dari segala model tersebut adalah usaha untuk memperoleh kebaikan. Tuhan bahkan memerintahkan untuk berlomba dalam kebaikan tersebut. Kebaikan tersebut bersifat plural, tetapi motifnya harus satu yaitu untuk mencari ridho Tuhan. Oleh karena itu, perintah berlomba dalam kebaikan diiringi dengan kalimat *tempat kembali kalian hanyalah kepada Allah.* Kata *minhaja* pun menggunakan formasi *nakirah* yang bermakan "banyak".

Kedua, pluralisme religius merupakan sikap dasar bagi pengalaman keberagamaan seseorang. Tidak saja berhubungan dengan sikap internal yang harus diyakini, tetapi berhubungan dengan komunitas eksternal yang harus ditemui. Lebih dari itu, pluralisme religius berhadapan dengan klaim-klaim terdalam sebuah kepercayaan seperti kafir, musyrik, bid'ah dan lain-lain. Berbagai karya sering menyebut ide pluralisme sebagai diabolisme (aliran pengikut setan) dan kafir, pemikiran

---

[28]Nakha'i, *Fiqh Pluralis,* 21-22.

serta pengaruh pikiran orientalis.[29] Kepercayaan ini menyangkut urusan psikologi penganut agama. Jika terjadi konflik, implikasi sosialnya akan lebih mengerikan daripada motif lainnya. Membela kepercayaan dianggap sebagai membela Tuhan.

Ketiga, ada usaha-usaha dari para pemeluk agama atau pecinta pengalaman keberagamaan untuk mendekatakan berbagai perbedaan tersebut di bawah payung prinsip-prinsip umum yang dimiliki. Upaya mendekatkan tersebut misalnya dilakukan dengan cara dialog antar umat beragama. Dalam dialog dimunculkan berbagai persamaan pesan-pesan keagamaan serta mengeliminasi berbagai perbedaan yang dimiliki. Antara Islam dan Kristen misalnya membicarakan tentang sepuluh masalah pokok yang ada dalam al-Qur'an dan Injil serta usaha-usaha untuk mengimplementasikan sepuluh masalah tersebut. Dialog juga dilaksanakan dengan tidak menyinggung masalah-masalah sensitif seperti teologi, tetapi lebih fokus pada masalah-masalah yang menjadi keresahan setiap agama seperti masalah lingkungan hidup, kemiskinan, korupsi, kenakalan remaja, narkoba dan lain-lain. Di pihak lain, kelompok monisme (kelompok yang menganggap bahwa kebenaran bersifat tunggal) menganggap pluralisme sebagai ancaman, menjauhkan dan merusak kebenaran sebuah agama. Setiap agama memiliki kelompok monisme ini. Kelompok monisme bahkan menolak unsur-unsur luar yang dianggap tidak

[29]Sebagai contoh karya Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran* (Surabaya: Gema Insani Pers, 2008); Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual* (Yogyakarta: Risalah Gusti, 2005) dan lain-lain.

"murni" dalam ajaran agama. Dalam Islam, kelompok monisme ini hanya berpegang kepada al-Qur'an dan Hadis secara kaku. Pencarian substansi agama dengan berbagai pendekatan sosiologis dan historis dianggap sebagai penyimpangan. Kedua kelompok ini (pluralisme dan monisme) seolah memperebutkan kekuasaan penafsiran dalam agama. Berbagai buku banyak dimunculkan oleh masing-masing penganut. Argumen-argumen mereka diambil dari kitab suci yang sama hanya penafsiran yang dibuat berbeda. Di samping dalam buku, perang pemikiran terjadi lebih meluas dalam media-media seperti televisi, radio, surat kabar, majalah, internet dan lain-lain. Telah terjadi kontestasi yang massif. Setiap pemeluk agama dihadapkan pada kontestasi-kontestasi tiada henti sepanjang waktu.

Keberadaan paham pluralisme setidaknya menambah tipologi keberagamaan seseorang. Budhy Munawar-Rachman memaparkan tiga sikap umat beragama dalam menghadapi agama-agama lain di luar dirinya atau kebenaran lain di luar kebenaran agamanya sendiri, yaitu sikap eksklusif, sikap inklusif, sikap paralelis dan sikap pluralis.[30] Menurut Rachman sikap-sikap tersebut banyak muncul dalam sejarah Kristen dibanding Islam. Namun, menurutnya, Islam dapat mengambil pelajaran darinya.

Pertama, sikap eksklusif. Sikap eksklusif adalah sikap literalis dan tertutup. Sikap eksklusif adalah sikap yang menganggap bahwa hanya apa yang diyakinilah yang paling benar dan yang lain sebagai salah. Sikap ini telah

---

[30]Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina,2001), 44-51.

ada sejak masa-masa awal, termasuk dalam Islam (kasus kemunculan mazhab-mazhab). Di samping ada ayat-ayat suci yang menegaskan sikap eksklusif, fakta kebencian dan politik kelompok agama dan mazhab lain menjadi daya dorong lain.[31] Dalam Islam, tiga ayat berikut sebagai contoh.[32]

> Barangsiapa menerima agama selain Islam, maka selamanya tidak akan diterima. Di hari akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.[33]
>
> Sesungguhnya agama pada Allah adalah Islam.[34]
>
> Hari ini orang kafir sudah putus asa untuk mengalahkan agamamu. Jangalah kamu takut kepada mereka; takutlah kepada-Ku. Hari ini Ku-sempurnakan agamamu bagimu dan Ku-cukupkan karunia-Ku untukmu dan Ku-pilihkan Islam menjadi agamamu.[35]

Dalam agama Kristen pun demikian.[36]

> Akulah jalan dan kebenaran dan hidup. Tidak ada seorang pun yang datang kepada Bapa, kalau tidak melalui Aku.[37]
>
> Dan keselamatan tidak ada di dalam siapa pun juga selain di dalam Dia, sebab di bawah kolong langit ini tidak ada nama lain -maka terkenallah istilah *No Other*

---

[31]Yang dimaksud dengan kebencian dan politik adalah seperti kebencian pada sebuah suku tertentu atau kepentingan-kepentingan politik dengan menggunakan dalil ayat-ayat suci al-Qur'an dan Hadis.

[32]Rachman, *Islam Pluralis,* 45.

[33]QS. Ālu 'Imrān, 3: 85.

[34]QS. Ālu 'Imrān, 3: 19.

[35]QS. Al-Māidah, 5: 3

[36]Rachman, *Islam Pluralis,* 44-45.

[37]Yohanes, 14: 6.

Name!-yang diberikan kepada manusia yang olehnya kita dapat diselamatkan.[38]

Kata-kata seperti "Barangsiapa menerima selain Islam", "kalau tidak melalui aku" dan *No Other Name"* dan lainnya dipahami sebagai kata yang menutup peluang bagi kebenaran lain selain Islam atau Kristen.

Kedua, sikap inklusif. Inklusif artinya terbuka. Sikap ini menganggap bahwa semua agama memiliki kebenaran, tetapi kebenaran di luar keyakinannya adalah kebenaran yang degradatif, artinya masih di bawah kebenaran dalam agamanya sendiri atau mazhabnya sendiri. Di sisi lain, sikap inklusif mengatakan bahwa kebenaran yang dimiliki menjadi pelengkap bagi kebenaran-kebenaran agama lain. Karl Rahner sebagai pengusung aliran ini, dalam agama Kristen, menganggap penganut agama lain sebagai *the Anonymous Christian* (Kristen anonim). Kristen anonim akan mendapatkan keselamatan selama mereka menjalankan pengabdian tulus kepada Tuhan. Dalam Islam, sikap inklusif dimiliki oleh Ibn Taymiyah. Ibn Taymiyah membedakan para penganut agama lain sebagai pengikut "Islam umum", sementara pengikut Nabi Muhamamad sebagai penganut "Islam khusus". Ibn Taymiyah meyakini bahwa semua agama berasal dari Tuhan yang sama. Mereka para nabi adalah saudara dari satu ayah; ibu mereka banyak.[39] Persaudaraan para nabi bisa dilihat bahwa Nabi Ādam misalnya menurunkan Nabi

---

[38]Kisah Para Rasul, 4: 12.

[39]Rachman, *Islam Pluralis,* 46-47. Rachman mengutip sebuah hadis riwayat Bukhari, Rasulullah bersabda, "Aku adalah orang yang paling berhak atas 'Isa putera Maryam di dunia dan akhirat. Para Nabi adalah saudara satu bapak, ibu mereka berbeda-beda namun agama mereka satu." *Ibid.*, 47.

Idrīs. Nabi Idrīs menurunkan Nabi Nūh. Nabi Ibrāhīm memiliki putra Ismā'īl dan Isḥāq. Demikian pula Nabi Isḥāq memiliki putra Ya'qūb yang menurunkan Yūsuf. Nabi Sulaimān putra dari Nabi Dāwūd. Nabi 'Īsā di sisi lain merupakan keluarga Yahya putra dari Nabi Zakariyya. Hal serupa dialami Nabi Hārūn dengan Mūsā. Keduanya adalah saudara. Yang terakhir, Nabi Muḥammad adalah keturunan dari Nabi Ismā'īl.[40]

Rachman mengutip Nurcholish Madjid mengenai pandangan Ibn Taymiyah sebagai berikut.[41]

> Manusia berselisih tentang orang terdahulu dari kalangan umat Nabi Musa dan Nabi Isa, apakah mereka itu orang-orang muslim? Ini adalah perselisihan kebahasaan. Sebab "Islam khusus" (*al-Islām al-Khāṣṣah*) yang dengan ajaran itu Allah mengutus Nabi Muhammad s.a.w yang mencakup syaria'at al-Qur'an tidak ada yang termasuk ke dalamnya selain umat Muhammad s.a.w. dan *al-Islam* sekarang secara keseluruhan bersangkutan dengan hal ini. adapun "Islam umum" (*al-Islām al-'ammah*) yang bersangkutan

---

[40]Sebagian besar para nabi adalah keturunan Nabi Ya'qūb. Keturunan Ya'qūb disebut al-Qur'an dengan *al-asbāṭ* seperti dalam QS. al-Bāqarah, 2: 136 dan 140. Keturunan tersebut memiliki dua belas suku (QS. al-A'rāf, 7: 160) mengikuti jumlah anak Ya'qūb yang dua belas. Lihat Nurchlish Madjid, "Dialog di Antara Ahli Kitab (*Ahl al-Kitāb):* Sebuah Pengantar" dalam George B. Grose & Benjamin J. Hubbard (eds.), *Tiga Agama Satu Tuhan,* terj. Santri Inda Astuti (Bandung: Mizan, 1998), cet. I, xxii, xv-xvi.

[41]Rachman, *Islam Pluralis,* 47. Nurcholish Madjid mengutip pernyataan Ibn Taymiyah yang menjelaskan bahwa Nabi Muhammad pernah mengatakan bahwa: "Kami para rasul agama kami adalah satu". Lihat catatan kaki nomor 8, Madjid, "Prinsip-prinsip al-Qur'an tentang Pluralisme dan Perdamaian" dalam Azhar Arsyad, et al., *Islam & Perdamaian Global* (Yogyakarta: Madyan Press, IAIN Alauddin Makassar, dan The Asia Foundation, 2002), cet. I, 38.

dengan setiap syari'an itu Allah membangkitkan seorang nabi maka bersangkutan dengan *islām*nya setiap umat yang mengikuti seorang Nabi dari para nabi itu.

Ketiga, sikap paralelis. Paralelisme menolak paham eksklusif dan inklusif. Kebenaran tidak bersifat lebih unggul apalagi kebenaran lain dilengkapi oleh kebenaran agama tertentu. Paralelisme Kristen menolak paham Yesus sebagai pusat. Semua kebenaran bersifat sama, tidak saling lebih unggul. Paralelisme, sebagaimana diungkap oleh John H. Hicks, mengungkapkan bahwa konsep *Kekristenan* (Yesus Kristus) diganti menjadi *Tuhan* sebagai pusat dari alam semesta iman manusia. Semua agama melayani dan mengitari *Tuhan.*[42] Sifat semua agama adalah ibarat matahari yang dikelilingi oleh semua planet. Bisa digambarkan bahwa sikap paralelisme adalah sikap berkeyakinan bahwa semua nabi sama-sama diutus oleh Tuhan dan karenanya semuanya tidak ada yang lebih unggul daripada yang lain.

Keempat, sikap pluralis. Sikap pluralis merupakan pengembangan dari Islam inklusif. Sikap pluralis libih liberal. Sikap pluralis menganggap bahwa perbedaan antara semua agama sebenarnya hanyalah perbedaan dalam meletakkan prioritas saja, yaitu prioritas "perumusan iman" atau prioritas "pengalaman iman". Menurut Seyyed Hossein Nasr, agama Islam lebih memprioritaskan "perumusan iman" (*taẉīd*), sedangkan "pengalaman iman" mengikutinya. Sedangkan dalam agama Krisen sebaliknya, mendahulukan "pengalaman iman" (Tuhan

---

[42]*Ibid.*, 48.

mengejawantah dalam diri manusia dalam diri Yesus Kristus dalam simbol sakramen misa dan ekaristi). Oleh karena itu, "perumusan iman" mengikutinya.[43] Akibat perbedaan keduanya dalam meletakkan prioritas, jika tidak dipahami, akan meletakkan kebenaran secara degradatif. Umat Islam misalnya menyatakan bahwa konsep trinitas merupakan konsep *shirk* (menyekutukan Tuhan), namun bagi orang Kristen tidak.

Semua agama bagi sikap pluralis dapat beroperasi sesuai apa adanya tidak harus melebur ke dalam agama lain atau mencampurkan agama satu dengan agama lain, tetapi hubungan antaragama adalah ibarat pelangi. Ibarat pelangi, walau beraneka warna, pada hakikatnya memiliki warna dasar yang sama dan satu yaitu putih. Semua warna berasal dari warna putih lewat "pembelokan". Agama pada dasarnya berasal dari yang sama dan satu lalu mengejawantah dalam beragam agama. Sikap paralelis oleh karena itu, sesuai dengan sikap pluralis ini. Berbagai warna dalam pelangi adalah gambaran dari eksoterisme agama, sedangkan warna putih yang menjadi dasar dari semua warna adalah aspek *primordial truth* (kebenaran primordial) atau aspek esoteris dari agama.[44] Dalam Islam, para penganut pluralisme banyak diikuti oleh para sufi semacam Ibn 'Arabī dan Jalāl al-Dīn al-Rūmī. Dalam beragama, menurut Rūmī yang penting adalah tujuannya bukan jalannya. Rachman mengutip perkataan Rūmī sebagai berikut:[45]

---

[43]*Ibid.*, 49.

[44]*Ibid.*, 50-51.

[45]*Ibid.*, 54.

> Meskipun ada bermacam-macam, tujuannya adalah satu. Apakah Anda tidak tahu bahwa ada banyak jalan menuju ka'bah?...Oleh karena itu apabila yang Anda pertimbangkan adalah jalannya maka sangat beranekaram dan sangat tidak terbaas jumlahnya; namun apabila yang Anda pertimbangkan adalah tujuannya, maka semuanya terarah hanya pada satu tujuan."

Dalam internal agama, pluralisme religius terjadi karena watak teks kebahasaan agama sendiri memberi peluang bagi pluralitas penafsiran. Watak teks seperti dimaklumi bersifat multimakna.[46] Dari sisi bahasa pun demikian, apakah ada sinonimitas atau tidak, tidak terjadi kesepakatan di kalangan para ahli agama. Abū 'Ali al-Fārisī misalnya mengatakan bahwa tidak ada *sinonim* (*tarāduf*) dalam bahasa termasuk al-Qur'an. Akibatnya, setiap kata memiliki makna yang berbeda antara satu kata dengan kata yang lain dalam sebuah

---

[46]Al-Akhḍarī mencatat lima potensi makna dari sebuah kata. Pertama, *tawāṭu',* yaitu sebuah kata yang memiliki banyak arti tetapi satu sama lain tidak berbeda seperti kata "manusia" yang bisa digunakan untuk Yahya, Umar, Paijo, dan lain-lain. Kedua, *tashakkuk,* yaitu sebuah kata yang memiliki arti berbeda secara kualitas antara yang satu dengan yang lain seperti kata "putih" untuk kata-kata putih kertas, putih tulang, putih susu, kopiah putih dan lain-lain. Masing-masing putih dalam kata tersebut berbeda dari sisi kualitas warna putih. Ketiga, *tabayyun,* yaitu sebuah kata yang memiliki arti sendiri-sendiri seperti kata kuda, ayam, manusia, rambutan dan lain-lain. Keempat, *mutarādif,* yaitu dua kata atau lebih yang memiliki arti sama seperti arloji dan jam tangan, pensil dan potlot dan lain-lain. Kelima, *ishtirak,* yaitu satu kata yang memiliki lebih dari satu arti seperti kata *'ainun* yang bisa berarti mata, mata air atau mata-mata. Lihat Abdurrahman al-Akhdhari, *Naḍam Assullamu al-Munawwaraq,* terj. Cholil Bisri Mustofa (Bandung: al-Ma'arif, 2000), cet. XX, 29.

struktur kalimat.[47] Perbedaan terjadi pula, di samping faktor teks kebahasaan, pada teks yang bersifat non kebahasaan seperti faktor ekonomi, sosial, politik dan budaya para penganut sebuah agama. Akibatnya, teks bersifat arbitrer (acak). Maksudnya, teks yang sama ditafsiri oleh orang yang berbeda dari budaya dan jaman berbeda akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda pula.

Komaruddin Hidayat menyimpulkan, pluralitas terjadi akibat teks kitab suci agama (al-Qur'an) memiliki dua karakter, yaitu karakter sentrifugal dan karakter sentripetal. Karakter pertama adalah karakter al-Qur'an yang membuka ruang penafsiran bagi siapapun yang membacanya. Al-Qur'an menyediakan dirinya untuk

---

[47]Syahrur mengikuti logika al-Fārisī dan mengaplikasikannya dalam menafsirkan berbagai ayat dalam al-Qur'an. Surat Āli 'Imrān ayat 14 misalnya:

> *Zuyyina li an-nāsi ḥubbu ash-shawāti min **an-nisā'i** wa **al-banīna** wa al-qanāṭīri al-muqanṭarati min az-zahabi wa al-fiḍḍati wa al-khaili al-musawwamati wa al-'an'āmi wa al-ḥars. Zālika matā'u al-ḥayātu al-dunyā. Wa Allāhu 'indahu ḥusnu al-ma'ab.*

Shaḥrur memaknai dua kata tebal di atas dengan "hal-hal mutakhir" (***an-nisā'i)*** dan "bangunan mewah" (***al-banīna).*** Dengan makna ini ia telah berbeda dengan kebanyakan mufasir yang memberi makna perempuan dan anak atau keturunan. Argumen Shaḥrur adalah pertama, ketidaksesuaian makna "perempuan" karena kata *an-nās* sebelumnya termasuk laki-laki dan perempuan. Dengan memaknai perempuan berarti membolehkan adanya lesbian. Kedua, makna perempuan berimplikasi adanya kesejajaran antara perempuan dengan binatang dan benda-benda. Menurutnya, kata *an-nisā'* dalam ayat ini berbeda makna dengan kata *an-nisā'* dalam QS. An-Nisā', 4: 34 (*ar-rijālu qawwāmu 'alā* ***an-nisā')*** yang bermakna "istri atau perempuan". Demikian pula kata *al-banīn* yang berbeda dengan QS. As-Ṣāffāt, 37: 249 (*fastaftihim, alirabbika al-banāt wa lahum* ***al-banūna***) yang diartikan sebagai anak laki-laki. Lihat Ahmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur* (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2003), cet. I, 64-65; Abdul Mustaqim, "Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muḥammad Syaḥrur" dalam Syahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika dan Forstudia, 2003), cet. I, 127-132

ditafsiri dengan varian yang beragam. Sementara karakter yang kedua, al-Qur'an selalu menjadi ruang kembali dari setiap penafsiran. Oleh karena itu, setiap implikasi dan tindakan yang dilakukan seringkali direferensikan untuk membela al-Qur'an.[48]

Pluralisme religius secara internal agama sangatlah banyak. Dalam aliran Shi'ah, misalnya, sebagaimana tulis Shahrastanī terdapat lima aliran. Masing-masing aliran terdapat perbedaan. Shi'ah Kisaniah terdapat empat kelompok, Shi'ah Imāmiyah terdapat tujuh kelompok dan lain-lain.[49] Belum lagi dalam bidang fiqh dan tasawuf. Mazhab-mazhab fiqh berjumlah ratusan dan aliran-aliran tasawuf dengan *ṭariqah-ṭariqah*nya pun demikian. Sejarah juga telah membuktikan bahwa upaya untuk menyatukan perbedaan telah banyak menimbulkan korban seperti penyatuan mazhab Mu'tazilah oleh Ma'mun,[50] penyatuan mazhab Wahabi di Arab Saudi[51] dan lain-lain.

B. Argumen-Argumen Inti Pluralisme

Gagasan pluralisme minimal menemukan titik penting dalam beberapa pemikiran berikut. Titik penting ini menjadi *common platform* bagi setiap pengusung pluralisme sekaligus menjadi titik tolak bagi para penentangnya.

---

[48]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 15.

[49]Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* terj. Asywadie Syukur, buku 2 (Surabaya: PT Bina Ilmu, tt.), iv.

[50]M. Amin Nurdin (ed.), *Sejarah Pemikiran Islam, Teologi-Ilmu Kalam* (Cetakan Pertama. Jakarta: Amzah, 2012), 86-94.

[51]Syekh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi,* Cet.1 (Yogyakarta: LKiS, 2011).

1. Dua Dunia: Eksoterisme dan Esoterisme

Pluralisme membedakan dunia dalam dua kategori, yaitu kategori eksoterisme dan kategori esoterisme. Eksoterisme merupakan kategori untuk menyebut sesuatu yang tampak, dapat dilihat, dan jumlahnya banyak. Sementara kategori esoterisme merupakan aspek agama yang paling dalam, suci, tunggal dan tidak bisa dilihat. Eksoterisme adalah pengejawantahan dari pesan-pesan Tuhan berupa pengaturan kehidupan manusia di dunia yang bersifat formal. Eksoterisme oleh karena itu, lebih banyak bicara tentang aspek luar sebuah ajaran yang formalistik dan simbolistik.[52] Meskipun eksoterisme bersifat luar, eksoterisme menjadi identitas sebuah agama seperti shahadat, shalat lima waktu, zakat, puasa dan haji untuk agama Islam. Keberadaannya dibutuhkan oleh agama. Kebenaran eksoterisme tergantung pada kebenaran yang terlihat. Jika syarat rukun sudah terpenuhi, secara eksoteris shalat seseorang dianggap sah, walau secara esoteris masih dipertanyakan.

Eksoterisme bersifat banyak. Ini adalah upaya menjaga identitas agama dari sisi formal. Aliran teologi misalnya merupakan upaya seseorang memelihara keberlangsungan agama, mengidentifikasi unsur-unsur lain, dan memelihara untuk pengajaran. Secara formal, upaya tersebut menghasilkan aliran seperti Murji'ah,

---

[52]Dalam shalat misalnya, seseorang wajib melakukan rukun-rukun yang ditentukan dan disunnahkan untuk memakai simbol seperti surban, dan lain-lain. Dalam sholat, seseorang harus menutup aurat. Demikian pula, waktu-waktu melaksanakannya sudah ditentukan.

Khawarij, Syiah dan lain-lain.[53] Karena sifatnya yang formal, tuduhan-tuduhan kelompok pendukung sebuah aliran dapat memancing adanya konflik. Eksoterisme di sisi lain memberi hukuman tindakan berdasarkan data-data formal pula (seperti seseorang dianggap pelaku bid'ah atau kafir karena selalu mendatangi kuburan dan lain-lain). Eksoterisme agama adalah ruang di mana konflik berbasis keagamaan seringkali hadir.

Esoterisme adalah sisi-dalam sebuah agama. Esoterisme berkaitan dengan kebutuhan spiritual manusia yang ingin mencari Tuhan dan bersama Tuhan dalam kehidupan di dunia maupun di akhirat.[54] Pencarian sisi spiritual dalam agama biasanya menjadi konsentrasi para perenialis, yaitu kelompok orang yang giat mencari "kebahagiaan abadi" (*ḥikmah khālidah*). Dalam Islam, kelompok perenialis ini disebut dengan kelompok sufi. Para sufi lebih senang untuk *being religious* daripada *having religion. Being religious* maksudnya bahwa para sufi lebih mementingkan pengalaman dalam menjalankan ibadah daripada sekadar menjalankan formasi yang tepat dari ibadah itu sendiri. Pengalaman beragama bersifat individual, tetapi efeknya bisa universal. Setiap pemeluk agama bisa berasal dari agama apa pun, namun pengalaman beragama jika diresapi menghasilkan kehadiran Tuhan yang sama. Anehnya,

[53]Demikian pula fiqh. Dalam fiqh ada ulama semisal Imam Abu Hanifah yang secar formal mengatakan bahwa dalam shalat, terutama ketika menjadi makmum, seseorang tidak perlu membaca *al-fatihah;* sementara Imam Shafi'i, mensyaratkannya. Secara formal, mereka yang shalat tidak memakai fatihah langsung bisa diidentifikasi sebagai pengikut mazhab Hanbalī, Sebaliknya, yang membaca al-fatihah dan wajib menambah sekali sujud (sujud sahwi) jika lupa, digolongkan sebagai pengikut Shafi'i.

[54]Muhammad Sabri, *Keberagamaan yang Saling Menyapa: Perspektif Filsafat Perennial* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), 35.

pengalaman tersebut bersifat individual. Pengalaman beragama secara esoteris ini tidak bisa ditransfer kepada orang lain sebelum orang lain tersebut mengalaminya sendiri. Seseorang harus merasakannya sendiri. Pengalaman keberagamaan seperti inilah yang menyebabkan kelompok perenialis lebih bisa bergaul dengan agama lain dan tradisi lain.[55]

Sisi esoteris agama melihat semua agama, dari perspektif substansinya, memiliki dan berasal dari inti ajaran agama yang sama. Perbedaan hanyalah terdapat dari sisi bentuknya (eksoterisnya) belaka.[56] Inti agama tersebut bersifat transenden (adi duniawi) dan imanen (duniawi) sekaligus. Disebut transenden karena inti agama tersebut sulit untuk dijelaskan dan didefiniskan. Disebut imanen karena inti tersebut dapat dirasakan melalui pengalaman-pengalaman manusiawi. Jika dibuat hirarki, inti agama perennial inilah yang utama. Ia tidak terbatas karena sebagai pancaran dari Yang Mutlak.[57]

Sisi esoteris bersifat dalam (*bāṭin*) sedangkan eksoteris bersifat *ẓhir* (luar). Pluralisme pertama-tama akan diapresiasi pada aspek esoteris. Namun karena esoterisme berada dalam eksoterisme, seseorang harus memecah sisi eksoteris tersebut untuk mendapatkan esoterisme. Usaha ini diumpakan orang yang ingin mendapatkan kacang dengan memecah terlebih dahulu kulitnya. Dalam esoterisme mengalir spritualitas

---

[55]Resepsi budaya Jawa dalam penyebaran Islam di Indonesia, sebagai contoh, dan masih dilakukan oleh sebagian umat Islam di Indonesia hingga saat ini, dengan mudah dilakukan oleh Walisongo yang sufi. Walisongo tidak terbebani oleh doktrin-doktrin agama yang eksoterik. Walisongo dalam literatur-literatur sejarah Indonesia adalah kelompok perennialis.

[56]Sabri, *Keberagamaan yang Saling Menyapa,* 39.

[57]*Ibid.*, 40.

agama-agama.[58] Dengan mudah dikatakan, paham pluralisme sulit diterima jika seseorang hanya memiliki pola pikir *fiqh-oriented* (berorientasi fiqh) yang hanya mempersoalkan segala sesuatu secara distingtif oposisional (halal-haram, boleh-tidak boleh, dan lain-lain) atau hanya berpola pikir *teological-oriented* (berorientasi teologis) yang selalu kritis dengan persoalan iman (muslim-musyrik, murni-bid'ah, mukmin-kafir, dan lain-lain).

Esoterisme di sisi lain, meresepsi tradisi secara baik. Tradisi yang dimaksud adalah prinsip-prinsip yang berasal dari Yang Ilahi (*The Devine Origin*) dan diperoleh dari para nabi, rasul, *Avatar, Logos* dan lain-lain. Mereka menyebarkan sesuatu Yang Ilahi tersebut kepada manusia. Para perennialis menyebut prinsip-prinsip tersebut dengan Pengetahuan Tertinggi (*The Supreme Knowledge*). Tradisi tersebut adalah suatu tradisi yang menceritakan pengalaman manusia bersama Tuhan dalam sepanjang sejarah. Unsur-unsur tradisi seperti wahyu, agama, ide-ide ortodoksi, otoritas, dan lain-lain. Tradisi tersebut dalam agama Hindu disebut *Sanatana Dharma,* dalam bahasa Persia *Khirad,* dan *al-Ḥikmah al-Khalidah* dalam Islam.[59]

Bagi Shahrastani, *al-Ḥikmah al-Khalidah* bisa terdapat dalam kelompok yang digolongkan ke dalam "*al-Ḥukamā' al-sab'ah* (tujuh ahli kebijaksanaan). Mereka adalah Tales, Anaxagoras, Anaximenes, Empedocles, Phytagoras, Socrates dan Plato.[60]

---

[58]Rachman, *Islam Pluralis,* 64-65.

[59]Sabri, *Keberagamaan yang Saling Menyapa,* 32-33.

[60]Intelektual seperti al-Jābirī, yang menginginkan pengetahuan *burhānī* sebagai penopang peradaban Islam, menganggap para ahli hikmah tersebut dengan nada agak sinis. Mereka dianggap sebagai pelopor pengetahuan *'irfānī* yang menyingkirkan rasionalisme dalam pemikiran Islam. Shahrastani

Hikmah-hikmah tersebut melampaui batas-batas eksoterik dan formalisme agama. Ibn Sīnā, Ibn ‘Arabī dan lain-lain tidak saja secara pengetahuan mengambil hikmah-hikmah tersebut tetapi juga mengamalkannya. Sebagaimana pandangan sebelumnya bahwa kebenaran itu memencar, maka garis lurus kesatuan kebenaran tersebut bisa didapat. Shahrastani misalnya menggambarkan bahwa Phytagoras hidup semasa dengan Nabi Sulaiman bin Daud. Ia pernah belajar kepada Sulaiman. Ia memiliki kebersihan dan kecerdasan matematis. Menurutnya, Tuhan adalah Esa. Esa berbeda dengan satu. Esa bukan bagian dari bilangan sebagaimana angka satu. Hakikat Esa tidak bisa dijangkau oleh akal. Sifat Esa atau Tuhan juga tidak bisa diuraikan oleh bahasa.[61] Al-Ḥallāj menyebut Esa yang tidak terjangkau ini *aḥadiyah* dan alam semesta sebagai manifestasinya disebut *waḥdah* (pertama-tama dalam diri Nur Muhammad). Ibn ’Arabī menyebutnya dengan *al-aḥd* dan *al-wāḥid* untuk manifestasinya (*ḥaqīqah muḥammadiyah*). *Aḥadiyah* atau *al-aḥad* tidak bisa dibagi, tetapi *waḥdah* dan *al-wāḥid* sebagai manifestasi bisa terbagi. Gambaran Esa tidak terbagi dengan satu yang terbagi adalah bahwa satu bisa dibagi dalam setengah dan setengah. Ia juga bisa diturunkan dalam angka yang lebih kecil seperti 0,5, 0,7, 0,2, dan lain-lain.

---

oleh al-Jābirī dianggap keliru karena telah mempersamakan pemikiran-pemikiran mereka yang pada kenyataannya bertentangan. Thales misalnya mengatakan bahwa alam ini memiliki pencipta yang sifat-sifatnya tidak dapat dijangkau oleh manusia. Empedocles di sisi lain menyatakan bahwa Allah hanya identitas belaka. Al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql,* 156-157.

[61]Al- Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* terj. Asywadie Syukur, buku 2 (Surabaya: PT Bina Ilmu, tt.), 66.

Seperti Phytagoras, Empedocles yang hidup satu masa dengan Nabi Daud (lebih dahulu dari Phytagoras, muridnya Nabi Sulaiman anaknya Daud) adalah ahli hikmah yang mendalami fisika dan berakhlak mulia. Ia pernah belajar kepada Daud dan juga kepada Luqman al-Hakim.[62] Dua orang ini dikenal sebagai Nabi dan ahli hikmah pada masanya. Al-Qur'an menyebut keduanya. Empedocles menyatakan bahwa Tuhan tidak dapat diketahui hakikatnya.[63] Ahli hikmah yang tujuh lainnya memiliki pembahasan yang menarik tentang Tuhan. Mereka rata-rata mengesakan Tuhan. Socrates misalnya menentang para penguasa di jamannya untuk tidak menyembah patung-patung yang dianggap oleh Socrates sebagai syirik. Akibatnya, Socrates dipenjara dan dihukum mati dengan meminum racun.[64]

Pluralisme dalam bangunan esoterisme dapat digambarkan dengan jeruji dalam lingkaran roda sepeda. Ia terpencar-pencar dalam tempat yang banyak, namun kecil-kecil. Berbagai jeruji tersebut diikat oleh lingkaran besar yang memayunginya yaitu roda. Di sisi lain, jeruji akan disatukan pada lingkaran kecil di tengah roda sebagai penyangga. Lingkaran tengah tersebut bisa disimbolkan sebagai asal yang menyebarkan berbagai jeruji. Jeruji itu banyak tetapi hakikatnya adalah satu. Inayat Khan mengilustrasikan kesatuan agama tersebut

---

[62]Diceritakan dalam al-Qur'an Luqman pernah menasehati putra untuk tidak berlaku shirik: "*Dan ketika Luqman berkata kepada anaknya waktu memberi nasihat kepada mereka, 'Wahai anakkku, janganlah kamu berlaku shirik kepada Allah, sesungguhnya shirik itu adalah kezaliman yang besar.*" (QS. Luqmān, 31:13.

[63]Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 61.

[64]*Ibid.*, 74.

seperti air. Air tergantung pada yang membentuknya. Bila air berada di tempat yang luas, ia bisa disebut laut. Dari sini muncul sungai, kolam, danau dan lain-lain. Semuanya memiliki satu hakikat yaitu air.[65]Agama juga demikian, ia tergantung wadahnya. Di India bernama Hindu dan Budha, di China bernama Konghucu, di Israil Yahudi dan Nasrani, di Persia Majusi dan lain sebagainya.

2. Kebenaran Plural

Argumen kedua pluralisme adalah implikasi dari pandangan sebelumnya tentang dunia esoterisme yang menjadi inti. Esoterisme berakibat pada pandangan bahwa hakikat kebenaran adalah satu. Kebenaran satu tersebut memencar dalam berbagai ragam bentuk kebenaran. Ibn 'Arabī misalnya memperkenalkan konsep *al-jam'u baina al-'addah* (*coincidentia oppositorum*) dengan memperkenalkan paradoksalitas Tuhan seperti *tashbīh* dan *tanzīh, al-Awwal* dan *al-Ākhir, al-Ẓāhir* dan *al-Bātin.* Taoisme, ajaran yang dibawa Lao-Tze, juga memperkenalkan konsep *Yin-Yang.* Konsep *Tao,* Yang Satu, memanifestasi dalam dualitas *yin-yang.* Dari *yin-yang* manifestasi *Tao* berlanjut menjadi pluralitas hexagram tentang alam semesta ke dalam eksistensi.[66]

---

[65]Hazrat Inayat Khan, *The Unity of Religious Ideals* (London: Barrie and Jenkins, 1974), 15; Fathimah Usman, *Waḥdat al-Adyan: Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 15.

[66]Komuaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial,* Cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1995), 33 42; Lihat lebih lengkap penjelasan tentang ini dalam Sachiko Murata, "Pengalaman Saya Mengajar Islam di Barat", terj. Dewi Nurjulianti dan Budy Munawar Rahman, dalam *Ulumul Qur'an,* Nomor 2 Vol. V Th. 1994, 48-54; Iswahyudi, "Implikasi Neoplatonisme dalam Pemikiran Islam dan Penelusuran Epistemologis Paham Pluralisme" dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 5. Nomor 2. Desember 2015, 394.

Ibn ‘Arabī, sebagai esoteris Muslim, mengkritik pengakuan banyak orang beragama tentang Tuhan yang diakuinya paling benar dan kepercayaan orang lain salah. Orang demikian berarti mengabsolutkan pemikiran tentang Tuhan. Padahal, pemahaman orang tentang Tuhan sebenarnya adalah “Tuhan kepercayaan” (*ilāh al-mu’taqad*). Maksudnya adalah bahwa Tuhan yang diakuinya tersebut sesungguhnya adalah Tuhan yang dipikirkan dan dipersepsikan sebagai hasil dari pikiran manusia tentang Tuhan. Padahal, pikiran manusia dipengaruhi oleh banyak hal. Tuhan yang dipikirkan atau “Tuhan kepercayaan” tersebut sesungguhnya berbeda dengan Tuhan itu sendiri. Kautsar Azhari Noer mengutip kritik Ibn ‘Arabī terhadap pengabsolutan pikiran tentang Tuhan sebagai berikut:[67]

> Tuhan kepercayaan adalah ciptaan bagi yang mempersepsinya. Dia adalah ciptaannya. Karena itu, pujiannya kepada apa yang dipercayainya adalah pujiannya kepada dirinya sendiri. Itulah sebabnya mengapa ia mencela kepercayaan orang lain. Jika ia menyadari persoalan yang sebenarnya, tentu ia tidak akan berbuat demikian itu. Tidak diragukan bahwa pemilik obyek penyembahan khusus itu adalah bodoh tentang itu karena penolakannya terhadap apa yang dipercayai oleh orang lain tentang Allah. Jika ia mengetahui apa yang dikatakan oleh al-Junayd, “Warna air adalah warna bejana yang ditempatinya”, ia akan memperkenankan apa yang dipercayai setiap orang yang mempunyai kepercayaan dan mengakui Tuhan dalam setiap bentuk dan dalam setiap kepercayaan.

---

[67]Kautsar Azhari Noer, “Tuhan Yang Diciptakan dan Tuhan Yang Sebenarnya,” dalam Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina.* Volume 1, Nomor 1, Juli-Desember 1998, 133.

Mengabsolutkan pemikiran tentang Tuhan sejatinya sama dengan mengabsolutkan pikiran sendiri. Jika ini terjadi, berarti seseorang telah menuhankan pikirannya sendiri tentang Tuhan. Tuhan dalam kepercayaan umat Islam disimbolkan "laki-laki" seperti halnya kepercayaan agama Yahudi dan Kristen. Kata ganti untuk merujuknya adalah kata ganti laki-laki tunggal (*Huwa*; *He*) bukan kata ganti perempuan tunggal *(hiya; she).*[68] Apakah simbol ini benar? Tuhan seperti ditunjukkan diri-Nya sendiri: "*Tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya*"[69], maka bayangan manusia tentang diri Tuhan sesungguhnya menyesuaikan kadar kemampuan manusia dan tradisi kebudayaan yang melatari. Simbol kekuatan laki-laki adalah simbol budaya patriarki.[70]

Ibn 'Arabī berkesimpulan, bahwa manusia seringkali mempersepsi kebenaran Tuhan melalui simbol-simbol. Simbol-simbol itu sendiri diciptakan. Oleh karena itu, pengetahuan yang benar adalah pengetahuan yang tidak terikat oleh bentuk kepercayaan atau agama tertentu. Semua kepercayaan, sekte, aliran atau agama apa pun memiliki satu Tuhan dan sama, hanya dipersepsi, dipikirkan dan diungkapkan dalam simbol yang berbeda.[71] Setiap kepercayaan atau agama tidak boleh menghina kepercayaan lain tentang kebenaran. Tuhan yang sesungguhnya adalah *al-Ghayb al-Muṭlaq* (Tersembunyi Mutlak) dan *ankar al-nakirāt* (yang paling tidak diketahui dari semua yang tidak diketahui). Agama Hindu dan Tao, oleh karena itu menafikan segala hal yang berkaitan

---

[68]*Ibid.*, 134.

[69]QS. Al-Shūrā, 42: 11.

[70]Noer, "Tuhan Yang Diciptakan",135.

[71]*Ibid.*, 136.

tentang Tuhan.[72] Agama Hindu diam tentang Tuhan. Tuhan tidak bisa dibicarakan. Brahman, bagi agama Hindu adalah "bukan ini, bukan itu (*neti, neti*). *Tao* pun demikian, tidak bisa dipikirkan dan tidak bisa dikatakan. Ia berada di luar bahasa. Laot-Tze menyebut Tuhan dengan "Misteri Di belakang Misteri."[73] Kebenaran, oleh karena itu, bagi Ibn 'Arabī adalah plural namun satu. Maksudnya, penampakan kebenaran tersebut diungkapkan dalam beragam formulasi dan agama, tetapi tujuan semua formulasi itu adalah satu.

Pluralisme dalam agama terdapat dalam al-Qur'an. Ayat ini disenangi oleh Buya Hamka:

> Sesugguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabi'in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dan Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.[74]

Ayat ini bagi Buya Hamka sangat mengagumkan. Ayat ini mengajarkan persatuan semua agama. Hamka mengutip hadis riwayat Ibn Abī Ḥātim dari Salman al-Fārisī yang bertanya kepada Rasulullah tentang agama yang paling benar dari semua agama yang pernah dimasuki olehnya. Apakah Majusi, Nasrani atau Islam? Rasulullah menjawab dengan ayat di atas.[75] Ayat di atas tidak membuat gradasi

---

[72]Teologi seperti ini disebut dengan teologi apofatik, yaitu teologi yang tidak mengetahui (*the theology of* "*unknowing*"). Lihat dalam *Ibid.*, 142.

[73]*Ibid.*

[74]QS. Al-Baqarah, 2: 62.

[75]Ayang Utriza, "Islam dan Pluralisme di Indonesia: Pandangan Sejarah," dalam Abd Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: Paramadina, 2007), 306-307.

secara bertingkat tentang kebenaran. Semua kebenaran agama sama di sisi Tuhan. Allah hanya membuat sebuah kriteria tiga hal, yaitu beriman kepada Allah, percaya kepada hari akhirat dan beramal kebaikan. Inilah pesan yang bersifat universal semua agama. Gradasi tidak diberikan Tuhan karena gradasi berimplikasi kepada gradasi kenabian pula. Gradasi kenabian itu maksudnya satu nabi lebih unggul di banding nabi lainnya. Pesan kenabian tentu tidak bicara tentang kontenstasi. Hamka karena itu menolak pendapat Ibn 'Abbas yang menyatakan bahwa ayat tersebut telah dinasakh dengan ayat berikut:

> Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang merugi.[76]

Penghapusan (*naskh*) ayat QS. Al-Baqarah, 2: 62 dengan ayat ini (QS. Ālu 'Imrān, 3: 85 bagi Hamka menimbulkan masalah yaitu fanatisme terhadap Islam secara buta. Menurut Hamka seseorang bisa saja mengatakan dengan tidak beribadah dan selalu berbuat maksiat tetapi masih beragama Islam dengan mengucapkan dua kalimat sahadat akan mendapat surga. Sebaliknya, orang nonmuslim walau berbuat baik akan tetap masuk neraka. Hamka merubah rumusan pernyataan ini dengan mengatakan bahwa walaupun seseorang beragama Islam tetapi absen dari menjalankan perintah Allah maka ia akan berdosa. Sebaliknya, jika nonmuslim taat dan patuh menjalankan ajaran agamanya, walau tidak mengucapkan dua kalimat sahadat, ia akan mendapatkan surga.[77] Surga bagi Hakma

[76]QS. Ālu 'Imrān, 3: 85.

[77]*Ibid.*, 306-307.

bukanlah kapling bagi orang yang berbangga diri dengan formalitas agama Islam, tetapi bagaimana seseorang menjalankan semangat agamanya.

Al-Qur'an di pihak lain menyebut Nabi Ibrahim sebagai penganut *ḥanīf,* orang yang tunduk. Allah tidak menyukai aspek eksoterisme dalam memperebutkan Ibrahim, apakah sebagai Yahudi atau Nasrani:

> Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula orang Nasrani, tetapi dia adalah seorang yang *ḥanīf,* dan orang menyerahkan diri kepada Allah dan sekali-kali bukanlah Ibrahim dari golongan orang-orang mushrik.[78]

Banyak kebenaran terjadi pula dalam penafsiran atas ajaran-ajaran agama. Berbagai tafsir sesungguhnya bersifat mungkin. Bisa saja semua tafsir benar, dan bisa pula ada yang benar dan ada yang salah, bahkan bisa saja semuanya salah. Pemegang kebenaran yang selalu di bawah bimbingan Tuhan (Nabi Muhammad) telah tiada. Berbagai ijtihad sahabat di saat Nabi Muhammad masih hidup selalu di bawah kontrol beliau, sekarang tidak ada lagi hak otoritatif tersebut. Semua ijtihad para ulama tentang agama memiliki peluang untuk benar dan salah. Dalam memaknai hadis tentang "*segala perbuatan tergantung kepada niatnya*" para ulama berbeda pendapat memahaminya; apakah niat sebagai syarat atau rukun dalam shalat.[79] Setidaknya ada tiga pendapat dalam hal

---

[78]QS. Ālū 'Imrān, 3: 67.

[79]Syarat adalah sesuatu yang harus dipenuhi tetapi tidak termasuk dalam rangkain ibadah seperti menutup aurat adalah syarat untuk sahnya shalat. Syarat berada di luar aktivitas itu sendiri. Sedangkan rukun berada dalam aktivitas ibadah. Ia adalah bagian dari ibadah itu sendiri seperti ruku' dan sujud dalam shalat.

ini. Pertama, ada yang mengatakan bahwa niat adalah rukun. Niat shalat misalnya adalah bagian dari substansi shalat itu sendiri. Meninggalkannya mengakibatkan tidak sah shalat. Kedua, ada yang mengatakan ia adalah syarat. Jika niat dianggap sebagai rukun berarti ia harus diniati pula. Akan terjadi keanehan. Niat *kok* diniati. Ketiga, memberi rincian seperti dilakukan oleh al-Ghazālī dan Nawāwī. Al-Ghazālī merinci niat dalam shalat adalah syarat sedangkan dalam puasa adalah rukun. Nawāwī berpendapat sebaliknya, niat dalam shalat adalah rukun sedangkan dalam puasa, niat adalah syarat.[80] Manakah di antara dua pemaknaan tersebut yang paling benar? Tentu tidak ada yang tahu, bisa semuanya benar, bisa benar salah satunya atau bisa salah semua. Para ulama mazhab otoritatif sangat bijak menyikapi berbagai perbedaan pandangan ini.

Ulama masa lalu sering mengatakan kalimat *fīhī aqwāl* (dalam masalah ini ada beberapa pendapat), *fīhī qawlān* (dalam masalah ini ada dua pendapat) dan lain-lain. Di pihak lain, ulama masa lalu juga sering mengucapkan kalimat *'indanā* (menurut kami), *'inda aṣḥābinā* (menurut kelompok kami), *'inda al-Tsawrī* (menurut Imām Sufyān al-Tsawrī) dan lain-lain. Ulama salaf juga sering menutup pembicaraan dengan kalimat *Allah a'lam bi al-ṣawāb* (Allah paling mengetahui kebenaran). Imām Mālik dan Abū Ḥanīfah mengatakan:[81]

> Saya hanyalah manusia yang bisa salah dan benar. Lihatlah semua pendapatku, yang sesuai dengan al-

---

[80]Moh. Adib Bisri, *Terjamah al-Faraid Bahiyyah: Risalah Qawa-id Fiqh* (Kudus: Menara Kudus, 1977), 2.

[81]'Abd al-Ḥamd Ḥakīm, *al-Bayān* (Jakarta: Sa'adiyah Putra, t.t.), 179.

> Qur’an dan al-Sunnah ambillah dan jika tidak sesuai, tinggalkanlah (perkataan Imām Mālik).
>
> Jika pendapatku menyalahi kitab Allah dan hadis Rasulullah tinggalkanlah pendapatku (perkataan Abū Ḥanīfah).

Pandangan tentang pluralisme berarti mensyaratkan adanya relativisme internal, yaitu sebuah pandangan bahwa secara individual pendapat yang disampaikan bisa saja salah dan bisa saja benar. Pendapat orang lain juga demikian memiliki potensi salah dan potensi benar. Relativisme internal terjadi akibat keyakinan bahwa tidak ada kebenaran yang absolut kecuali kebenaran Tuhan. Sebagaimana ungkapan Ibn ‘Arabī, mengabsolutkan sebuah pendapat, sama saja dengan mengabsolutkan diri sendiri. Relativisme internal banyak dilakukan oleh para Imām mazhab.

Ketika ditanya masalah fiqh, Imām Aḥmad bin Ḥanbal berkata:[82]

> “Aku ahli hadis. Tanyalah Sufyan al-Tsauri. Ia lebih mengerti fiqh ketimbang aku.” Al-Tsauri berkata kepada salah seorang muridnya, “Jika kamu melihat seseorang mengamalkan sesuatu yang diikhtilafkan dan kamu punya pendapat yang lain, janganlah kamu melarang dia melakukannya.”

Imām Mālik mengatakan:[83]

> Semua kita menolak pendapat orang lain dan ditolak pendapatnya, kecuali pemilik kuburan ini (Nabi Muhammad).

---

[82]Jalaluddin Rahmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh,* cet. 2 (Jakarta: Mizan, 2007), 69.

[83]Ḥakīm, *al-Bayān,* 179.

3. Hermetisisme[84]

Kata hermeneutika sering diasosiasikan dengan kata *hermes,* salah seorang dewa Yunani yang bertugas menyampaikan pesan Tuhan kepada manusia. Dalam agama Islam, Hermes sering disamakan dengan Nabi Idris, seorang nabi yang pertama kali diajari oleh Tuhan tentang tulisan, teknik, bercocok tanam dan kedokteran. Di kalangan Mesir Kuno, ia dikenal dengan sebutan Thot. Sementara bagi orang-orang Yahudi menyebutnya dengan Unukh. Orang Persia Kuno memanggilnya dengan Hushang.[85]

Hermetisisme menampilkan sebuah pandangan "pemberontakan" atas formalisme pemaknaan. Hermetisisme menolak pemaknaan yang hanya terpaku pada literalisme teks. Kajian dan penelusurannya lebih menukik pada jantung atau aspek tersembunyi dari sebuah teks sehingga ditemukan makna substansialnya.[86] Hermeneutika dapat diketahui dalam dua pengertian, yaitu hermeneutika

---

[84]Hermeneutika berasal dari kata Yunani, *hermeneuein,* yang berarti mengartikan, menafsirkan, menerjemahkan dan bertindak sebagai penafsir dalam rangka membedakan *hermeneutik* dengan *hermetik.* Sedangkan kata *hermetik* merupakan pandangan filsafat yang diasosiasikan pada tulisan-tulisan *hermetik;* suatu literatur ilmiah di Yunani yang berkembang pada awal-awal abad setelah Kristus. Tulisan itu disandarkan pada *Hermes Trismegistus.* Lihat Alan Richardson (ed.), *Dictionary of Christian Theology* (London: SCM Press, 1969), 154-155. Dalam pengertian yang sederhana hermeneutika adalah sebuah disiplin filsafat yang memusatkan bidang kajiannya pada persoalan *understanding of understanding* (pemahaman atas pemahaman) terhadap teks. Batasan secara umum, hermeneutika adalah proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti. Lihat E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 24.

[85]Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Studies: Essay on Law and Society* (Beirut: Libreirie Du Liban, 1967), 64.

[86]Iswahyudi, *Implikasi Neoplatonisme,* 396.

sebagai seperangkat prinsip metodologi interpretasi dan hermeneutika sebagai penggalian filosofis dari sifat dan kondisi yang tidak bisa dihindarkan dari kegiatan memahami. Carl Braathen, seperti dikutip Fakhruddin Faiz, membuat kesimpulan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana satu kata atau satu peristiwa di masa dan kondisi yang lalu bisa dipahami dan menjadi bermakna secara nyata di masa kini di mana di dalanya sekaligus terkandung aturan-aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi metodologis dari aktivitas pemahaman.[87] Bagi Komaruddin Hidayat, hermeneutika menawarkan alternatif pemahaman *abduktif,* yaitu mendekati data atau teks dengan berbagai asumsi dan probabilitas sehingga muncul berbagai kemungkinan kebenaran. Proses hermeneutis berjalan dinamis antara asumsi-asumsi, pengalaman dan teks yang membentuk lingkaran hermeneutik dan jaringan interteks.[88]

Hermetisisme dapat diketahui dari pertentangan dua hal, teks hermetik dan non teks hermetik. Secara jelas, teks hermetik dipetakan oleh al-Jābirī dengan ciri-ciri sebagai berikut:[89]

1. Teks-teks hermetik menjelaskan bahwa Tuhan tidak dapat dijangkau oleh manusia. Tuhan tidak bisa disifati oleh apa pun. Perenungan terhadap alam tidak bisa digunakan untuk mengetahui Tuhan.

---

[87]Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani* (Yogyakarta: Qalam, 2003), 10.

[88]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), 125.

[89]'Abid Al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī,* At-Ṭab'ah IV (Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Waḍah al-'Arabiyah, 1989), 159. Lihat pula dalam Iswahyudi, *Implikasi Neoplatonisme,* 396-397.

2. Teks-teks hermetik menjelaskan adanya sosok ”mediator” antara Tuhan dengan alam semesta.[90] Sosok ini biasanya untuk menengahi dua hal yang kontradiktif secara radikal. Yang satu lebih baik dari yang lainnya. Tuhan *versus* alam semesta, jiwa *versus* tubuh, cahaya (*nur) versus* kegelapan (*zulm)* dan lain-lain. Kontradiksi-kontradiksi ini tampak jelas dalam berbagai literatur pemikiran Islam sebagai implikasi mengikuti teks-teks hermetik.
3. Teks-teks hermetik mengingkari kenabian.[91]

Sementara itu teks-teks hermetik berbeda dengan teks-teks non hermetik. Al-Jābirī mengklasifikasi teks non hermetik sebagai berikut:[92]

1. Teks-teks yang menjelaskan bahwa seseorang dapat mengenal Allah melalui perenungan dan eksplorasi atas alam semesta. Eksplorasi atas alam semesta dapat membawa seseorang pada Sang Pencipta. (*dilālah shāhid ‘ala al-ghaib;* petunjuk yang tampak untuk memberi petunjuk yang tidak tampak atau Tuhan).
2. Teks-teks yang menafikan dualitas atau mediator dalam menjelaskan hubungan Allah dengan alam semesta. Karena dualitas atau mediator dalam bentuk apa pun

---

[90]Dalam bahasa Ibn ’Arabī, mediator tersebut dinamakan *ḥaqīqah muḥammadiyah,* atau Nur Muhammad (menurut al-Ḥallaj) dan *’aql* (dalam bahasa al-Fārābi dan Ibn Sīnā). Menurut orang-orang Musyrik Mekkah, mediator tersebut berupa berhala-berhala.

[91]Mengingkari ini maksudnya adalah pandangan yang menjelaskan bahwa tujuan manusia adalah menyatu dengan Tuhan melalui perenungan. Nabi adalah sosok yang diberi keistimewaan oleh Tuhan (terberi) untuk bisa menyatu dengan-Nya tanpa melalui usaha sebagai anugerah. Sedangkan filsuf misalnya bisa memeroleh dengan usaha (melalui “akal perolehan”, *aql al-mustafād*). Keduanya sebenarnya memiliki derajat sama.

[92]Al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql,* 178-180.

adalah kemushrikan. (Majusi mengakui dualitas cahaya dan kegelapan, Sḥabi'ah memiliki mediator bintang-bintang, kaum mushrik Mekkah memiliki mediator berhala-berhala dan para filsuf memiliki *aql fa'āl* dan lain-lain).

3. Teks-teks yang menjelaskan adanya kenabian. Nabi adalah orang yang dipilih oleh Tuhan untuk menyampaikan risalah serta diberi keistimewaan yang melebihi manusia lainnya. Nabi melebihi para mistikus dan filsuf sekaligus.

Hermetisisme menawarkan sebuah pandangan tentang relativitas dan pluralitas penafsiran. Hermetisisme menerima segala hal sebagai sumber pengetahuan. Pengetahuan tentang tradisi suci para kenabian menjadi pengetahuan yang berguna. Bagi hermetisisme tidak ada sesuatu yang tidak berguna. Hermetisisme sangat kental dengan tradisi sufistik yang memiliki sistem epistemologi terbuka. Hermes atau Nabi Idris, oleh karena itu, dianggap sebagai "bapaknya para filsuf" (*abū al-ḥukamā'*). Hermetisisme misalnya tampak pada diri Suhrawardi (1155-1197). Suhrawardi banyak mengambil tradisi Persia pra-Islam sebagaimana terlihat dalam ajaran Zoroastreanisme tentang doktrin Angelologi dan simbolisme cahaya (*light*) dan kegelapan (*darkness*). Ia juga dipengaruhi oleh filsuf pra-Socrates, Phytagoras dan peleburan ajaran kuna di Mesir, Khaldea dan Sabaea. Ia juga menghidupakan kembali alam pikiran India Persia, Babilonia, Mesir dan Yunani kuno hingga Plato.[93]

Relativitas dan pluralitas semangat hermetisisme memungkinkan bagi bersemainya pengetahuan yang esoterik.

---

[93]Sabri, *Keberagamaan Yang Saling Menyapa,* 27.

Banyak kasus esoterisme dibungkam oleh "kesombongan" eksoterisme. Para penganut esoterisme seringkali menjadi korban dari eksoterisme. Sebut saja sebagai misal, Suhrawardi, al-Ḥallāj, Siti Jenar dan lain-lain. Mereka dihukum atas tuduhan meninggalkan keabsahan formalisme ajaran. Relativitas yang diusung hermetisisme sesungguhnya adalah perlawanan atas absolutisasi gagasan dan pemikiran. Sebagaimana adagium *warna air tergantung warna bejana* (*laun al-mā' laun ināihi*), gagasan atau pemikiran ditentukan oleh kondisi sosial yang melatarinya. Hermetisisme, oleh karena itu, merupakan upaya penerjemahan, pemaknaan, dan kontekstualisasi berbagai teks agama dalam maknanya yang lain, yaitu makna yang tersirat atau makna batin. Epistemologi fakta empiris, bagi hermetisisme, ditolak. Ada pengetahuan lain yang sifatnya tidak harus empiris tetapi dirasakan dan dialami.

Suhrawardi di sini menjadi contoh paling baik untuk melihat hermetisisme dalam Islam. Diagram berikut akan membuktikannya:[94]

Hermes

Agathodemon

Asclepius	Persian Priest-King
Pythagoras	Kiumarth
Empedocles	Faridun
Plato	Kai Khusrau
Neo-Platonist	Abu Yazid Bistami
Dhu al-Nūn al-Miṣri	Manshur al-Ḥallāj
Abū Sahl al-Tustārī	Abu al-Ḥasan Kharraqani

Suhrawardi

[94]*Ibid.*, 29.

C. Kontra Pluralisme Islam

Nyaris tidak ada gagasan tanpa perlawanan atasnya. Demikian pula tentang pluralisme. Bagi kelompok pro pluralisme, pluralisme adalah sesuatu yang inheren dalam Islam. Tidak saja teks kitab suci telah menyebutnya, tetapi kitab suci menjadi daya dorong bagi timbulnya pluralitas tersebut. Namun, argumen ini, bagi kelompok kontra pluralisme Islam, mengandung banyak kelemahan. Setidaknya berbagai alasan berikut disuguhkan oleh mereka yang menentang pluralisme Islam:

Pertama, pluralisme bagian dari infiltrasi Barat. Hamid Fahmi Zarkasyi menyebut bahwa peradaban Barat terutama posmodern adalah peradaban yang menentang atas segala macam objektivisme. Posmodern menganggap epistemologi pengetahuan bersifat subjektif, bersifat individual. Setiap orang memiliki hak pengetahuannya masing-masing berdasarkan jaman dan kondisi sosialnya. Posmodern, di pihak lain, menawarkan epistemologi relativis dan pluralis. Epistemologi ini menganggap bahwa tidak ada pengetahuan yang benar-benar absolut. Kebenaran pengetahuan bersifat relatif (sementara) sampai datang pengetahuan berikutnya yang lebih sesuai. Kebenaran bagi posmodern bersifat elusive (kabur), subyektif, dan internal. Kebenaran obyektif dinafikan oleh posmodern. Sistem nilai dalam dunia posmodern tidak ada yang lebih tinggi daripada yang lain. Ide tentang pluralisme bagi Fahmi Zarkasyi adalah proyek Barat yang disusupkan ke dalam umat Islam. Fahmi melihat infiltrasi peradaban posmodern dalam bentuk-bentuk sebagai berikut:[95]

---

[95]Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam* (*Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis*) (Gontor: CIOS-ISID-Gontor, 2009), 18-20.

Worldview Barat Posmodern

Barat Posmodern	Nihilisme Relativisme Anti Otoritas Pluralisme Multikulturalisme Persamaan/Equality Feminisme Gender

Menurut Fahmi Zarkasyi, pluralisme merupakan proyek dari liberalisasi pemikiran yang dilakukan Barat. Liberalisasi pemikiran diterapkan dalam tiga hal yaitu missionarisme, orientalisme dan kolonialisme. Arah liberalisasi, oleh karena itu, akan menjauhkan umat Islam dari agamanya. Di antara penerapannya adalah melalui paham pluralisme. Di antara paham pluralisme yang merusak adalah interpretasi tentang *Ahl al-Kitāb* perspektif Barat seperti yang dilakukan Mohammad Arkoun. Menurut Fahmi, paham pluralisme telah melemahkan agama Islam bukan sebagai agama yang paling benar. Dengan pluralisme, umat Islam tidak lagi fanatik terhadap agamanya. Di Indonesia, menurut Fahmi, paham pluralisme diperkenalkan dengan istilah seperti teologi inklusif, multikulturalisme, dan lain-lain. Dengan mengakui bahwa kebenaran memiliki sumber yang banyak, umat Islam terjebak pada ketidakpercayaan pada kebenaran agamanya sendiri. Paling tidak, umat

Islam mengakui bahwa agamanya merupakan agama yang paling benar.[96]

Kedua, pluralisme merupakan bagian dari upaya kristenisasi. Adian Husaini menjelaskan bahwa misi kristen di antaranya menggunakan paham pluralisme. Ia memberi contoh kasus Ahmad Wahib. Menurutnya, Wahib diasuh oleh dua orang Pastor Katolik, yaitu H. C. Stolk dan Willenborg, beberapa tahun. Ahmad Wahib misalnya, sebagaimana dikutip Adian, mengatakan:[97]

> Dalam Gereja mereka, Tuhan adalah pengasih dan sumber segala kasih. Sedang di masjid atau langgar-langgar, dalam ucapan da'i-da'i kita, Tuhan tidak lebih mulia dari hantu yang menakutkan dengan neraka di tangan kannya dan pecut api di tangan kirinya...Kami saling menghormati dalam dialog karena sama-sama penganut pluralisme...Aku tak tahu apakah Tuhan sampai hati memasukkan dua orang bapakku itu dalam api neraka. Semoga Tidak.

Para alumnus Sekolah Tinggi Filsafat (Katolik) Driyarkara, seperti Budy Munawar Rachman (bekerja di kampus Paramadina) dan Ulil Abshar Abdalla (bekerja di Jaringan Islam Liberal) adalah para pejuang pluralisme. Demikian pula alumnus Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW) Salatiga seperti Fathimah Usman dan alumni-alumni lain seperti alumni Sekolah Tinggi Teologi (STT) Apostolos dan Institut Teologi Kalimatullah aktif mengembangkan paham pluralisme.[98]

---

[96]*Ibid.*, 104-108.

[97]Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual* (Surabaya: Risalah Gusti, 2005), 52-53.

[98]Lihat catatan kaki nomor 37 dalam *Ibid.*, 53.

Bagi Adian, upaya kristenisasi tidak lagi menggunakan cara-cara tradisional dengan konversi agama, tetapi dengan cara menjauhkan umat Islam dari agamanya. Di antaranya melalui ide pluralisme agama. Hal ini dilakukan agar kelompok penjajah Kristen tetap mempertahankan pengaruh imperialis mereka. Ide pluralisme agama biasanya beriringan pula dengan gagasan liberalisasi dan sekularisasi. Para pengusung pluralisme biasanya juga pengusung sekularisasi dan liberalisasi. Kegiatan liberalisasi, pluralisme dan sekularisasi didukung oleh dana-dana asing seperti lembaga Ford Foundation, Asia Foundation, Soros Foundation dan lain-lain. Istilah Islam Radikal, juga diciptakan oleh mereka untuk membuat kesan negatif.[99]

Untuk mendukung gagasannya tentang Kristenisasi, Adian mengutip penjelasan Franz Magnis Suseno, tokoh Katolik terkenal di Indonesia, bahwa pluralisme sendiri sebenarnya ditolak dalam agama Kristen Katolik. Romo Magnis pun, menurut Adian, tidak setuju dengan paham pluralisme. Romo Magnis sependapat dengan pandangan Vatikan tentang "Dominus Jesus". Yesus Kristus adalah satu-satunya pengantara keselamatan Ilahi dan tidak ada yang bisa sampai Bapa selain melalui Jesus. Bagi Romo Magnis, "Dominus Jesus" sudah tepat.[100]

Ketiga, pluralisme merupakan *talbis iblīs.* Dengan bahasa lain, Syamsuddin Arif, alumni ISTAC Malaysia, menyebut *talbis iblis* dengan *diabolisme* yang diartikan dengan pemikiran, watak dan perilaku ala iblis ataupun

---

[99]*Ibid.*, 55.

[100]*Ibid.*, 61.

pengabdian padanya. Iblis bukan ateis, bukan pula mengingkari Tuhan, tetapi iblis mengingkari kebenaran. Iblis membangkang perintah Tuhan. Syamsuddin Arif sebagaimana dikutip Adian menjelaskan ciri-ciri intelektual bermental iblis: (1) selalu membangkang dan membantah. Ia tidak mau menerima kebenaran; (2) selalu bermuka dua, memiliki standar ganda. Ia mengatakan orang lain bodoh, sebenarnya ia sendiri yang bodoh; (3) mengaburkandanmenyembunyikankebenaran.Seseorang bukan mengerti kebenaran, namun ia menyembunyikan kebenaran tersebut dan memutarbalikkan fakta. Menurut Adian kata *talbis* (menampakkan kebatilan dalam rupa kebenaran) telah digunakan oleh al-Ghazālī dan al-Ḥafiẓ Ibn al-Jawzī al-Baghdādī. Keduanya mengunakan kalimat *talbis Iblīs* untuk karya mereka berdua.[101]

Syamsuddin Arif menolak pandangan kaum pluralis yang menganggap atau menjadikan sufi besar Ibn 'Arabī sebagai tokoh sentral pluralisme. Ibn 'Arabī, menurut Arif mengecam dua macam takwil atau penafsiran. Pertama, takwil yang dilakukan hanya dengan pertimbangan rasio dan kedua, takwil atau penafsiran yang melandaskan pada pendapat pribadi yang tidak cukup ilmunya seperti takwil kelompok Mu'tazilah, Syiah Ismailiyah, Ahmadiyah dan kelompok liberal.[102]

Ibn 'Arabī bukanlah seorang pluralis. Jika ia mengatakan "agama cinta", maka yang dimaksud adalah agama Nabi Muhammad sebagaimana QS. Ālu 'Imrān: 3: 31: (*Katakanlah wahai Muhammad, kalau kalian betul-*

---

[101]*Ibid.*, 103-105.

[102]Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), 235.

betul mencintai Allah, maka ikutilah aku. Niscaya Allah akan mencintai kalian). Mengutip penjelasan Ibn ʻArabī dalam *Futuḥāt,* Arif menjelaskan empat jenis cinta, yaitu cinta kepada Tuhan, cinta spritual, cinta kodrati dan cinta material. Cinta kepada Tuhan haruslah dibuktikan dengan mengikuti syariat dan sunnah Rasul-Nya. "Agama Cinta" Ibn ʻArabī, oleh karena itu bukan dalam arti penyatuan agama dalam sisi esoterisme.[103]

Menurut Arif, para pengikut paham pluralisme suka memelintir penyataan Ibn ʻArabī dan memotong bagian-bagian teks yang tidak mendukung pandangan mereka. William C. Chittick misalnya memotong pernyataan dalam *Futuḥāt* yang sebenarnya jika dipahami potongan itu mengisyaratkan tidak adanya pluralisme agama. Kalimat yang dipotong tersebut seperti:[104]

> *Fa-raja'at al-ṭuruq kulluhā nazhiratan ilā ṭarīq an-Nabiyy ṣallallāhu ʻalayhi wa sallama, fa-law kānat al-rusul fī zamānihi la-tabi'uhu kamā tabi'at shara'i'uhum shar'ahu.* (Maka berbagai jalan (agama) semuanya bermuara pada jalan (agama) Nabi Muhammad SAW...Oleh karena itu, seandainya para rasul berada di zaman beliau, niscaya mereka mengikuti beliau sebagaimana syariat mereka itu syariat beliau).

Menurut Ibn ʻArabī, para pengikut Nabi ʻIsā harusnya tidak hanya mengimani Nabi Muhammad SAW, tetapi juga harus menjalankan syariat Islam, sebab dengan datangnya agama Nabi Muhammad SAW, syariat agama-agama sebelumnya telah tidak berlaku lagi atau ternasakh (*fa inna shari'ata muḥammad ṣallallāh ʻalayhi*

[103]*Ibid.*, 263.
[104]*Ibid.*, 265.

wa sallama nāsikhan). Arif ingin mengatakan bahwa Ibn 'Arabī bukanlah tokoh pluralis. Agama lain justru harus mengikuti agama Islam sebagai agama yang menghapus agama-agama sebelumnya. Ibn 'Arabī mengutip hadis *law kāna Mūsā ḥayyan mā wasi'ahu illā an yattabi'anī* (jika Nabi Musa saat ini hidup, maka ia akan mengikutiku). Kelompok pluralis, menurut Arif adalah kelompok orang yang memanipulasi Ibn 'Arabī.[105]

Keempat, kecenderungan-kecenderungan pluralisme agama bertentangan dengan Islam. Di antara kecenderungan pemikiran dan tindakan pluralisme agama adalah seperti humanisme sekular, teologi global, sinkretisme dan hikmah abadi. Anis Malik Thoha mengkritik keras kecenderungan akibat pluralisme tersebut dan menganggapnya bertentangan dengan Islam. Yang pertama, masalah humanisme sekular. Thoha menganggap bahwa humanisme sekular menganggap manusia dan nilai-nilai kemanusiaan murni (sekular) sebagai standar paling tinggi. Konsep ini bagi Thoha berujung pada relativisme dan bisa berujung pada pengingkaran pada sesuatu yang bersifat metafisik. Hal ini bagi Thoha bertentangan dengan Islam. Humanisme yang dibawa Islam bukanlah humanisme sekular tetapi "*tawḥīdic humanism* (humanisme *tawḥīdī*).[106] Dari arah *tawḥidī* kemanusiaan sesungguhnya akan terwujud jika seseorang menjalankan tugas suci manusia yaitu menjalankan perintah Allah SWT dan menjalankan tugas *khilāfah.*[107]

---

[105]*Ibid.*, 265-266.

[106]Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005), 232-233.

[107]*Ibid.*, 235.

Kecenderungan berikutnya dari pluralisme adalah keinginan untuk mendangkalkan agama-agama secara sistematis secara perlahan. Kecenderungan ini disebut dengan teologi global. Kecenderungan ini, bagi Thoha, membahayakan. Teologi global oleh pengusung pluralisme dibungkus dengan kemasan religius, teologis, ilmiah, obyektif dan kontekstual. Pengusung pluralisme agama, Wilfred C. Smith misalnya mengatakan bahwa istilah "agama" (*religion*) perlu ditinjau ulang, karena sangat problematik dan harus dibuang dalam kamus bahasa, termasuk nama-nama agama yang sudah ada juga harus dibuang. Walau Smith mengakui agama Islam tidak bisa disamakan dengan yang lain (nama *Islām* disebut dalam kitab al-Qur'an), namun pengecualian agama Islam tersebut tidaklah esensial, sebab Islam digunakan dalam al-Qur'an hanya sebagai *a verbal noun: the name of an action, not of an institution; of a personal decision, not a social system.* Ini artinya nama Islam juga harus ditinggalkan. Bagi Thoha, Islam bukanlah sekadar "kata benda" tetapi "nama" (nama institusi sosial dan nama seperangkat akidah, syariah dan akhlak untuk individu dan kolektif) dan "definisi" sekaligus. Smith telah salah dalam membuat interpretasi terhadap QS. Al-Māidah: 5, 3,[108] QS. Ālu 'Imrān: 3,[109] 19, dan QS. Ālu 'Imrān: 3: 85.[110] Makna *dīn* dalam ayat-ayat tersebut tidak bisa hanya dimaknai sebagai "pengalaman individual" yang bersifat spritual,

---

[108]*"Pada hari ini telah Aku sempurnakan bagi kamu agamamu dan telah Aku sempurnakan atas kalian nikmat-Ku dan Aku ridha Islam sebagai amamu."*

[109]*"Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam."*

[110]*"Barangsiapa mencari agama selain Islam maka tidak ia tiak akan diterima. Dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi."*

tetapi lebih luas mencakup segala dimensi kehidupan manusia.[111]

Pandangan salah juga terjadi pada John Hick, Hick membangun konsep tentang Tuhan dalam Islam dalam posisi pinggir dan marginal bersama-sama dengan tuhan-tuhan agama lain seperti Yahweh, Adonai, Trinitas, Trimurti, Brahma, Gautama dan lain-lain. Hick mengajak manusia meninggalkan keyakinan tentang pemusatan agama-agama menuju keyakinan tentang Tuhan sebagai sentra keselamatan. Namun, Tuhan yang dimaksud Hick adalah dalam arti "al-Ḥaq" sebagaimana tradisi sufi. "Al-Ḥaq" ini bagi Hick lebih unggul daripada "Allah". "al-Ḥaq" bagi Hick adalah *The Real an sich* (Tuhan yang sebenarnya), sementara "Allah" adalah Tuhan dalam perspektif Islam. Hick mengambil argumen tokoh-tokoh sufi untuk memperkuat legitimasi pluralisme Agama. Ia juga mengutip pernyataan sufi Jalāl al-Dīn al-Rūmī yang menjelaskan bahwa "Lampu itu berbeda-beda, tetapi cahaya hanyalah satu". Agama hanya lensa-lensa bagaimana manusia mengerti realitas. Lensa-lensa itu bagi Hick sebagaimana lampu, bersifat relatif. Bagi Thoha, Hick memiliki inkonsistensi logika, yaitu jika tuhan-tuhan para pengikut agama sama relatif, maka apa yang menjadi parameter untuk memutuskannya? Jika akal, akal siapa yang dijadikan ukuran? Lebih dari itu, jika Hick menyebut tradisi sufi, pertanyaannya: Siapa di kalangan sufi yang membedakan antara "al-Ḥaq" dengan "Allah", karena perbedaan ini tentu akan menjadikan tuhan ganda. Dalam kenyataannya, *al-Ḥaq* adalah salah satu nama dari

---

[111]Thoha, *Tren Pluralisme Agama,* 236-238.

beberapa nama Allah (*asmā' al-ḥusnā*). Thoha mengkritik Hick yang seringkali *ngawur* dalam mengambil justifikasi tradisi sufi untuk kepentingan pluralisme agama. Hick mengambil pandangan al-Rūmī terlepas dari konteks. Konteks apa al-Rūmī mengucapkannya tidak diteliti oleh Hick. Al-Rūmī pernah ditanya al-Jarrāḥ yang beragama Kristen karena orang tuanya beragama Kristen. Al-Rūmī menjelaskan seharusnya al-Jarrāḥ menggunakan akalnya dan mencari kebenaran. Jika sudah datang Muhammad sebagaimana dijelaskan Kristen, harusnya ia masuk agama Islam. Al-Rūmī bagi Thoha bukanlah seorang pluralis.[112]

Masalah lain dalam pluralisme adalah masalah sinkretisme, yang mencampuradukkan unsur-unsur terbaik dari setiap agama melalu jalan kesetaraan dan relativisme absolut. Sinkretisme barangkalai dapat diterima dalam agama Hindu, namun Islam tidak mengakuinya. Islam menggunakan sistem *tawḥīd.* Pada faktanya, gerakan sinkretisme sering tidak konsisten. Pada awal kalinya mengaku pejuang pluralisme tetapi justru sebaliknya menjadi organisasi yang tertutup dan intoleran. Hal dibuktikan seperti gerakan teosofis yang menganggap mereka superior di atas agama-agama lain. Gerakan Brahma Samaj dan gerakan Ramakrishna juga sama. Dua kelompok ini menjadi gerakan dakwah atau missionaris yang intoleran dan sektarian.[113]

Kecenderungan pluralisme terakhir adalah hikmah abadi (*al-ḥikmah al-khālidah*). Hikmah abadi disebut pula sebagai tradisi kuno yang bersifat ilahiyah. Hikmah abadi

[112]*Ibid.*, 240-245.

[113]*Ibid.*, 249-250.

awal kalinya adalah konsep untuk melawan reduksionisme, relativisme dan desakralisasi dunia modern. Tetapi perlawanan dengan mengusung tradisi (hikmah abadi) ini menimbulkan masalah secara epistemologis. Konsep ini kemudian dikenal dengan istilah filsafat perennial (*sophia perennis; scientia sacra*). Konsep ini tidak jelas dan rancu. Semua tradisi memiliki fenomena keberagamaan dan semua fenomena keberagamaan selalu menganggap dirinya paling benar, tidak ada istilah persatuan agama-agama. Jika tradisi yang dimaksud adalah semisal Ibn 'Arabī, jelas ini tidak tepat. Ibn 'Arabī tidak pernah mengungkap gagasan keragaman agama. Ibn 'Arabī juga tidak seperti kaum "pluralis" dalam menjelaskan fenomena keragaman agama. Kelompok pluralis cenderung relativis dan reduksionis. Ibn 'Arabī juga tidak pernah memilah-milah kebenaran menjadi dua, kebenaran eksoterik dan kebenaran esoterik. Pengusung pluralisme sebenarnya telah terjebak dalam dirinya sendiri. Mereka memilah eksoterik dan esoterik dan mementingkan esoterik. Ini berarti mereka tidak bisa adil dalam menilai agama. Mereka ingin menghilangkan reduksionisme tetapi justru jatuh dalam reduksionisme itu sendiri.[114]

---

[114]*Ibid.*, 250-252.

BAB III
MEMBACA PLURALISME ISLAM ABDURRAHMAN WAHID

A. Pengalaman Pluralis: Biografi Kehidupan

Keluarga, pendidikan, dan komunitas tempat bersosialisasi berpengaruh pada pola pikir dan tindakan seseorang, termasuk pada diri Abdurrahman Wahid. Seseorang bisa saja linear dalam kehidupannya dan bisa pula tidak. Seseorang yang dilahirkan dalam keluarga dan lingkungan modernis, sebagai misal, bisa jadi mengalami, meminjam Thomas S. Kuhn, *paradigm shift*[1], menjadi tradisionalis karena pendidikan atau motif-motif lain di luar keagamaan, seperti ekonomi dan politik. Biografi menjadi penting karena dapat memberi gambaran tentang sebab atau motif tindakan serta penyimpangan yang terjadi dalam sebuah tindakan. Dalam biografi tampak pergumulan seseorang dengan realitas sosialnya. Terdapat pola relasi simbiotik, menurut Mannheim, yang dapat memengaruhi pemikiran, yaitu pemikiran dan realitas sosial.[2]

1. Keluarga yang Terbuka

Denanyar, Jombang, Jawa Timur, adalah tempat Abdurrahman Wahid dilahirkan. Jombang adalah

[1]Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

[2]Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik,* terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 222.

kabupaten dengan tingkat keberberbedaan yang damai. Belum ada konflik, apalagi atas nama perbedaan, muncul di daerah Jombang. Jombang berasal dari dua kata bahasa Jawa: *ijo* dan *abang. Ijo* menjadi simbol komunitas muslim santri, sementara *abang* adalah simbol kaum nasionalis. Ini melambangkan harmoni antarkelompok di sana. Hijau dan merah saat ini menjadi warna dasar lambang Jombang hingga sekarang.[3] Dilahirkan pada tanggal 07 September 1940 di Denanyar, lingkungan Pondok Pesantren Mambaul Ma'arif, Abdurrahman Wahid hidup dalam lingkungan religius. Pondok pesantren tersebut didirikan oleh kakeknya dari jalur ibu yaitu KH. Bisyri Syansuri. Di pihak lain, bapak Abdurrahman Wahid adalah putra dari pendiri Pesantren Tebuireng (KH. Hasyim Asy'ari), yaitu KH. Wahid Hasyim. KH. Hasyim Asy'ari adalah pendiri organisasi terbesar di Indonesia, Nadhlatul Ulama (NU). Setelah KH. Wahab Hasbullah, kakek dari jalur ibu ini, KH. Bisyri Syansuri juga menjadi orang penting di NU sebagai Rois Syuriah (ketua legislatif NU). KH. Wahid Hasyim, ayah Abdurrahman Wahid, menikah dengah Sholihah, putri dari Bisyri Syansuri. Dari jalur ayah dan dari jalur ibu, Abdurrahman Wahid adalah keturunan darah biru dalam tradisi primordial masa lalu. Lebih dari itu, Abdurrahman Wahid adalah keturunan bangsaan yang berideologi nasionalisme. Ayahnya, KH. Wahid Hasyim adalah seorang dari Panitia Sembilan yang bertugas untuk merumuskan Piagam Jakarta, serta sebagai Menteri Agama pertama. Ayahnya, KH. Wahid Hasyim,

---

[3]Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner* (Jakarta: Kompas, 2010), 4.

adalah tokoh politik nasional yang berwawasan terbuka.[4] Penerimaan Pesantren Tebuireng atas modernitas adalah sentuhan keterbukaan dari KH. Wahid Hasyim.[5]

Greg Barton menganggap bahwa tanggal kelahiran tersebut di atas yang tepat.[6] Tanggal lahir Abdurrahman Wahid yang selama ini beredar, 04 Agustus, adalah sebuah

---

[4]Ia dilahirkan pada bulan Juni 1914 M di Jombang dan meninggal pada 19 April 1953. Ia adalah anak yang berjenis kelami laki-laki pertama dari lima bersaudara. Waktu ibunya (istri Hasyim Asy'ari) mengandung Wahid Hasyim, ibunya sakit dan bersumpah bila anaknya lahir selamat akan dibawa ke Madura untuk dimintakan *barokah* doa dari ulama kenamaan dan guru para kiai Jawa termasuk guru suaminya, Cholil Bangkalan. Ibunya adalah keluarga ningrat Jawa, karena itu ia ingin agar anaknya bisa hidup di lingkungan perkotaan. Sejak remaja karena itu, ia telah dikursuskan bahasa Inggris dan Belanda pada seorang manager Eropa di pabrik gula (Cukir). Wahid Hasyim beberapa tahun belajar di berbagai pesantren dan dua tahun di Makkah. Wahid Hasyim menikah dengan anak santrinya sendiri (Bisri Syansuri) yaitu Sholehah yang masih berumur kurang dari enam belas tahun sedangkan Wahid Hasyim sudah berumur 29 tahun pada tahun 1930. Ayah Wahid Hasyim, Hasyim Asy'ari, sering dihubungkan sebagai anak keturunan Raja Brawijaya VI yang berkuasa pada abad XVI M. Ia juga dianggap sebagai keturunan dari Jaka Tingkir, putra Brawijaya VI tersebut. Lihat Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 26-34.

[5]Ia melakukan inovasi pendidikan di Tebuireng seperti mengadakan pendidikan sekolah umum tahun 1934 (*nidzamiyah*) dengan memberi muatan 70 persen pada pengajaran umum. Ia juga mendirikan perpustakaan dengan berbagai jurnal di dalamnya. Ia juga memberikan kursus-kursus seperti kursus bahasa Belanda, pidato dan mengetik. Inovasi-inovasi tersebut diizinkan karena memang Hasyim Asy'ari dikenal sebagai kiai modern. Ia pernah menjadi murid dari Aḥmad Khatib dari Minangkabau yang mengajar di Makkah. Aḥmad Khatib dikenal sebagai guru modern. Di sinilah ia bertemu dengan Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah. Lihat Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1984), Cet. III, 103-107.

[6]Greg Barton, *Biografi Gus Dur*, 25.

kesalahan yang dibuat oleh petugas Kantor Catatan Sipil tentang kelahirannya. Tanggal kelahiran Abdurrahman Wahid telah dicatat oleh ibunya, sebagaimana kebiasaan para kelompok agamawan taat, dalam kalender Hijriyah dalam tanggal 04 Sya'ban. Tanggal 04 Sya'ban tersebut ditulis ibunya dengan kalimat hari keempat bulan kedelapan. Dimungkinkan petugas memaknai kalender Hijriyah tersebut dengan kalender Masehi. Dalam tradisi Masehi, bulan kedelapan adalah bulan Agustus.[7] Abdurrahman Wahid sering disebut oleh para penulis dengan tanggal dan bulan Masehi ini.[8]

Abdurrahman Wahid lahir dalam kondisi Indonesia yang sedang melakukan pencarian identitas kebangsaan di satu sisi dan perebutan kemerdekaan di sisi lain. Para pendiri bangsa dan tokoh kebangsaan saling menawarkan ideologi kebangsaan untuk formasi kebangsaan, tidak saja sebagai perekat perjuangan kemerdekaan, tetapi juga cita-cita imajinatif pasca kemerdekaan.[9] Cita-cita tersebut biasanya disebut sebagai ideologi.[10] Di antara tawaran

---

[7]*Ibid.*

[8]Hal ini tampak dalam karya-karya para penulis sebagai berikut: Malik dan Ibrahim, *Zaman Baru,* 78; Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), Cet. II, 119; Fuad Anwar, *Melawan Gus Dur* (Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa, 2004), cet. II, 3; The WAHID Institute & Soka Gakkai Indonesia (peny.), *Dialog Peradaban untuk Toleransi dan Perdamaian* (Jakarta: Gramedia, 2010), vii, dan lain-lain.

[9]Dianggap sebagai cita-cita imajinatif, karena hampir semua perjuangan selalu mendambakan sebuah keadaan yang diusahakan. Cita-cita itulah yang ingin dicapai.

[10]Istilah ideologi pertama kali diperkenalkan oleh Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) pada abad ke-18, meski akar-akar pengertiannya dapat ditarik jauh ke belakang pada Bacon, Machiavelli, bahkan sampai Plato. Karl Mannheim dan beberapa ilmuwan sosial lebih melihat asal-usul istilah dan

ideologi tersebut adalah Islam, nasionalisme, komunisme, dan lain-lain. Ideologi-ideologi ini, kecuali komunisme,[11] dalam perkembangannya pada masa pasca kemerdekaan, terus disuarakan oleh sebagian warga negara Indonesia. Minimal ada tiga ideologi yang kuat dalam kontestasi ideologi di Indonesia: Pertama, ideologi sekularisme sebagaimana di Amerika. Ideologi ini menawarkan pemisahan antara wilayah privat dengan wilayah publik. Agama misalnya adalah wilayah pribadi, tetapi pelayanan masyarakat adalah wilayah publik. Kedua, ideologi Islam. Ideologi Islam menawarkan sistem dengan konstitusi Islam pula. Aturan-aturan yuridis-formal hingga dasar negara harus berdasarkan prinsip Islam. Ketiga, ideologi nasionalisme. Ideologi ini menawarkan sebuah pola hubungan agama dan negara secara simbiotik. Artinya, agama tidak masuk dalam aturan yuridis formal tetapi memberi semangat terhadap substansi yuridis formal tersebut.

Abdurrahman Wahid hidup dalam kontestasi tersebut. Abdurrahman Wahid adalah pejuang nasionalisme yang melihat hubungan Islam dan negara secara simbiotik. Abdurrahman Wahid menerjemahkan Islam secara

---

kajian ideologi bermula dari konsep *idola* Bacon. Namun karean de Tracy secara tegas menyebut *ideology* dan mencoba menggarapnya secara sistematis, ia dianggap memiliki jasa yang amat besar dalam kajian ideologi dan hampir selalu disinggung dalam literatur-literatur ideologi. Lihat, Bagus Takwin, "Cuplikan-cuplikan Ideologi, dalam Ideologi: Ide= Logos?", *Jurnal Filsafat,* Pascasarjana UI, Vol. 1 No.2 Agustus 1999, 1.

[11]Ideologi komunisme secara formal telah dilarang kemunculannya setelah peristiwa 30 September atau 01 Oktober 1965 oleh Orde Baru di bawah kekuasaan Soeharto. Pelarangan tersebut tertuang dalam TAP MPRS NO. XXV Tahun 1966.

kontekstual yang sesuai dengan bumi Indonesia. Ia juga menafsirkan Islam dalam perspektif kemanusiaan, hak asasi manusia, demokrasi, kebebasan, hubungan antaraagama, pembelaan hak-hak minoritas, dan lain-lain. Tema-tema ini adalah tema-tema yang selalu dibahas oleh para pejuang ideologi mulai pra kemerdekaan hingga pasca reformasi. Abdurrahman Wahid termasuk dalam pusaran kontestasi tersebut hingga akhir hayatnya.

2. Pendidikan Yang Plural

Berasal dari keluarga yang terbuka, Abdurrahman Wahid pun melewati pendidikan yang berwarna. Tidak saja pada sekolah umum, tetapi juga sekolah agama. Ia juga tidak hanya menempa diri dengan pikiran-pikiran kritis tetapi juga bergelut dengan dunia mistik-sufi. Pendidikan pertama-tama ia tempuh pada Sekolah Rakyat (SR) di Jakarta dan lulus tahun 1953.[12] Di Jakarta, karena anak seorang menteri, Abdurrahman Wahid sering bertemu tokoh-tokoh ternama dengan gagasan ternama pula seperti Tan Malaka dan Muhammad Hatta.[13] Pendidikan menengah Abdurrahman Wahid ditempuh di Yogyakarta, yaitu pada Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP) antara tahun 1953-1957. Di Yogyakarta, Abdurrahman Wahid tinggal di rumah salah seorang anggota organisasi Muhammadiyah pada bidang Majlis Tarjih, KH. Junaid.[14] Dalam usia yang masih dini, tingkat SMEP, Abdurrahman Wahid telah

---

[12]Ia pindah ke Jakarta hanya dengan ayahnya pada usia empat tahun. Sementara ibu dan adik-adiknya di tinggal di Jombang. Barton, *Biografi Gus Dur,* 37.

[13]*Ibid.*

[14]*Ibid.*, 49. Tampak sifat inklusif di sini: keturunan NU menetap di rumah orang Muhammadiyah.

membaca pikiran kritis-radikal seperti Karl Marx dan tokoh-tokoh besar dunia lainnya serta karya-karya sastra seperti karya William Bochner.[15] Di tingkat ini pula, ia telah membaca buku *Das Kapital* karya Karl Marx. Abdurrahman Wahid memang tipikal anak pecinta buku. Berbagai buku dibacanya. Ia membaca buku filsafat, sejarah, agama, sastra, seni, olahraga dan musik. Inilah sebabnya kenapa Abdurrahman Wahid sudah mengalami mata minus pada usia 14 tahun. Bahkan kecintaan Abdurrahman Wahid pada musik, disebut oleh Hussein Muhammad, memiliki kemiripan dengan tokoh sufi al-Rūmī.[16]

Setelah lulus dari SMEP, Abdurrahman Wahid melanjutkan studi pada Pesantren Tegalrejo Magelang milik KH. Chudhori antara tahun 1957-1959. KH. Chudhori sering mengajak Abdurrahman Wahid berkunjung ke makam-makam yang "dianggap" wali.[17] Setelah selesai di Tegalrejo, ia belajar belajar ke pesantren tertua di Jombang Tambak Beras yang diasuh oleh Wahab Chasbullah (kakak ipar dari kakeknya, KH. Bisyri Syamsuri) hingga tahun 1963. Pasca Tambak Beras, Abdurrahman Wahid melanjutkan studi untuk belajar kepada KH. Ali Ma'shum Krapyak Yogyakarta.[18]

---

[15]Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 96-97.

[16]Hussein Muhammad, *Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2012), cet. 1, 79.

[17]Kiai Chudhori mengajak Abdurrahman Wahid, dalam hitungan Jawa tertentu semisal Jumat Legi, untuk mengunjungi makam-makam keramat. Pengalaman spiritualnya diawali dari sini. Setiap malam Jumat, ia mengunjungi kuburan Candimulyo untuk berdoa di sana. Lihat Al-Zastrouw Ng, *Gus Dur Siapa Sih Sampeyan?* (Jakarta: Erlangga, 1999), 19-20.

[18]Kiai ini lahir pada bulan Maret 1915, lebih tua satu tahun dibanding ayah Abdurrahman Wahid. Lihat Barton, *Biografi Gus Dur,* 51.

Pada November 1963, Abdurrahman Wahid mendapatkan beasiswa dari Kementerian Agama (Departemen Agama saat itu) untuk belajar di Universitas Al-Azhar Kairo.[19] Karena tidak ada bukti keahliannya dalam studi bahasa Arab, Abdurrahman Wahid harus duduk dalam kelas awal, kelas mahasiswa yang belum mengerti bahasa Arab. Abdurrahman Wahid tidak menyukai kondisi ini. Baginya, ia tidak pantas duduk di kelas awal. Ia telah mendapatkan pelajaran semacam itu di pesantren. Abdurrahman Wahid akhirnya jarang masuk kelas dan lebih suka nonton film Prancis, membaca buku di perpustakaan, menonton sepak bola dan berdiskusi dengan intelektual muda Mesir. Ia juga sering mengisi waktu untuk membaca buku di perpustakaan Universitas Amerika di kota Kairo. Di perpustakaan ini, Abdurrahman Wahid bersentuhan dengan buku-buku karya intelektual dan budayawan Eropa. Akibatnya, banyak informasi yang berkembang di Eropa dikuasainya dengan baik. Oleh karena itu, sebagai seorang kiai yang bukan alumni Eropa dan Amerika, pemikiran Abdurrahman Wahid menyamai pemikiran alumni dua benua tersebut.[20]

Di Mesir, Abdurrahman Wahid sering menulis di majalah Perhimpunan Pelajar Indonesia, sebuah perkumpulan pelajar yang menghubungkan para pelajar-pelajar di Timur Tengah di mana ia menjadi ketuanya. Abdurrahman Wahid menulis berbagai hal tentang isu-isu pesantren dan perpolitikan di Indonesia.[21] Untuk ke dua kalinya, Abdurrahman Wahid mengalami kekecewaan. Ia

---

[19]Barton, *Biografi Gus Dur,* 59.

[20]*Ibid.*, 88-91.

[21]*Ibid.*, 92.

harus masuk pada Institut Studi Islam dan Bahasa Arab di Al-Azhar. Pada Institut ini, ia harus mempelajari kitab kuning dengan metode hapalan. Menurut Barton, metode hapalan memang tidak pantas untuk Abdurrahman Wahid. Yang tepat adalah metode analisa. Bagi Barton, Abdurrahman Wahid pantasnya memperoleh pendidikan pascasarjana.[22]

Karena tidak menyukai pola Al-Azhar, ia memutuskan untuk pindah ke Baghdad pada Universitas Bagdhad pada tahun 1966. Abdurrahman Wahid, lagi-lagi mendapatkan beasiswa dari Kementerian Agama. Ia masuk pada fakultas sastra. Bagi Abdurrahman Wahid, Universitas Baghdad menyerupai universitas-universitas di Eropa. Berbeda dengan metode di Al-Azhar, metode pengajaran di Universitas Baghdad tidak konservatif. Tidak sedikit, dosen-dosen alumni Eropa mengajar di sini. Mantan dosen Al-Azhar juga banyak yang pindah ke Universitas Baghdad karena alasan kebebasan akademik dan masalah gaji. Tidak ingin gagal sebagaimana di Mesir, Ia belajar rajin di Baghdad. Ia aktif masuk kelas, giat membaca, berdiskusi dan tentu masih meluangkan waktunya untuk melampiaskan hobinya seperti nonton film dan minum kopi. Di Baghdad, Abdurrahman Wahid mempelajari ulang bahasa Prancis pada Pusat Kebudayaan Prancis. Di Baghdad, ia berkenalan dengan Ramin, seorang Yahudi yang pindah ke Baghdad karena hubungan antaragama yang tidak baik di Rusia. Abdurrahman Wahid banyak belajar dari Ramin tentang bagaimana agama-agama menjalani komunikasi. Abdurrahman Wahid menempuh pendidikan

---

[22]*Ibid.*, 93-94.

S-1 di Baghdad selama empat tahun. Pada saat belajar di Baghdad, ia dinikahkan dengan Nuriyah, anak H. Syukur, dari Jombang, seorang santriwati ceria, cerdas dan kritis yang pernah diajarnya waktu di Pesantren Tambak Beras Jombang sebelum belajar ke KH. Ma'shum Ali Krapyak. KH. Bisri Syansuri, kakeknya, mewakili pernikahan tersebut. Karena masih belajar, resepsi pernikahan ditunda hingga kedatangan Abdurrahman Wahid bulan September 1971 setelah ia melakukan perjalanan beberapa bulan ke Eropa.[23]

Sebenarnya, Abdurrahman Wahid telah lulus dari Universitas Baghdad pertengahan tahun 1970-an. Namun, ia masih ingin melanjukan belajar di Universitas Leiden Belanda. Sayang, keinginan ini tidak tercapai karena ijazah dari Baghdad tidak laku. Ia menetap di Belanda enam bulan. Setelah itu, ia pun pergi ke Jerman dan tinggal selama empat bulan. Ia pun pergi ke Prancis dan menetap dua bulan. Setelah itu, ia kembali ke Indonesia pada tanggal 04 Mei 1971. Tinggal beberapa bulan di Eropa menampa dirinya dalam intelektualitas yang dalam. Di Eropa, Abdurrahman Wahid mempelajari banyak hal mulai dari tradisi hingga budaya intelektual di sana. Sebenarnya, ia masih memiliki hasrat untuk studi di McGill, namun sayang keinginan ini tinggal kenangan. Setelah menikah, Abdurrahman Wahid banyak terlibat dalam percaturan intelektual di Indonesia. Gagasan-gagasan utamannya adalah tentang tradisionalisme dan modernisme pesantren.[24] Abdurrahman Wahid mulai dikenal dalam dunia kepenulisan ilmiah setelah ia menulis artikel tentang "Pesantren dalam Kesusastraan Indonesia"

---

[23]*Ibid.*, 102-115.

[24]*Ibid.*

dalam surat kabar *Kompas,* 26 Nopember 1973.[25] Tulisan-tulisan Abdurrahman Wahid adalah percampuran kreatif antara Islam dengan modenitas, antara tradisionalisme dan postmodernisme, antara partikularitas dan universalitas Islam, dan antara keislaman dan keindonesiaan.

3. Aktivitas Pluralis di Indonesia

Aktivitas Abdurrahman Wahid setelah menikah adalah diajak oleh Dawam Rahardjo untuk terlibat dalam Lembaga Pengkajian Pengetahuan, Pendidikan, Ekonomi dan Sosial (LP3ES), sebuah organisasi swadaya masyarakat yang aktif dalam bidang riset sosial dan pemikiran kritis di Indonesia.[26] di LP3ES, Abdurrahman Wahid terlibat intens dengan tokoh Aswab Mahasin dan Adi Sasono. LP3ES memiliki majalah prestisius dan Abdurrahman Wahid banyak menuangkan gagasannya kritisnya di majalah tersebut. Konsentrasi LP3ES pada perubahan masyarakat dan pesantren menarik minat dirinya. Bagi Abdurrahman Wahid, "struktur masyarakat yang adil harus ditandai dengan perhatian yang cukup terhadap kesejahteraan orang-orang yang menderita dan pengerahan dana untuk membela kaum lemah."[27]

Di LP3ES Abdurrahman Wahid seolah menjadi "juru bicara" pesantren. Posisinya sebagai cucu tokoh pesantren membuat gagasan dan idenya diperhitungkan. Mukti Ali membutuhkan penghubung antara pemerintah dengan pesantren. Abdurrahman Wahid tepat dalam wilayah ini.

---

[25]Anwar, *Melawan Gus Dur,* 9.

[26]Lembaga ini awal mulanya didanai oleh German Neumann kemudian oleh Ford Foundation. Barton, *Biografi Gus Dur,* 114.

[27]Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), 136.

Menteri Agama waktu itu, Mukti Ali,[28] berkeinginan untuk menjadikan pesantren sebagai agen perubahan dalam masyarakat berbarengan dengan IAIN.[29] Itulah sebabnya walau sudah bekerja di LP3ES, Abdurrahman Wahid masih melakukan pengabdian di pesantren. Ia pergi ke Jakarta (kantor LP3ES) dua minggu sekali dan tinggal di sana sekitar dua hingga empat hari. Di Jombang ia dipasrahi untuk menjadi Dekan Fakultas Ushuluddin Universitas Hasyim Asy'ari (UNHASY) Tebuireng Jombang.[30] Namun, karena berbagai konflik dan masalah di pesantren, ia tidak bertahan lama di kampus ini.[31] Ia menjadi Dekan hingga tahun 1974.

Pada tahun 1976 Abdurrahman Wahid menjadi konsultan di berbagai departemen seperti departemen

---

[28]Ia adalah menteri agama pertama dari unsur selain NU. Kegagalan NU melanjutkan kepemimpinan di departemen agama salah satunya disebabkan oleh sikap NU yang oposisional dengan pemerintah. Berbeda dengan Wahab Chasbullah yang pro pemerintah Soekarno. Bisri Syansuri seringkali memprotes kebijakan-kebijakan Soeharto. Pemerintah telah melakukan program de-NU-isasi dalam banyak hal, mulai dari perannya di partai hasi fusi, PPP, jabatan menteri hingga legalitas madrasah yang didirikannya. Lihat Martin Van Bruinessen, " Konjungtur Sosial Politik di Jagad NU Pasca Khittah 26: Pergulatan NU Dekade 1990-an", dalam Andree Feillard, dkk., *Gus Dur NU dan Masyarakat Sipil,* Ellyasa K.H. Darwis (ed.) (Yogyakarta: LKiS, 2010), cet. III, 72-74.

[29]Ia bekerja keras untuk menghidupkan kembali tradisi hubungan antaragama yang harmonis melalui dialog. Ia menjadi menteri saat hubungan antaragama mengalami hubungan semu lantaran kuatnya posisi negara dan makin gencarnya upaya depolitisasi Islam. Lihat Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia,* terj. Ihsan Ali-Fauzi (Bandung: Mizan, 1998), cet.1, 72.

[30]Pada tahun 1972, ia diangkat oleh pamannya, Yusuf Hasyim, menjadi sekretaris Pesantren.

[31]Menurutnya, di fakultas ini ia tidak disukai oleh sekretaris universitas karena ia adalah tenaga pengajar muda yang populer. Ia menjadi korban intrik universitas. Inilah pengalaman pertama dalam memerangi birokrat yang menghambat kemajuannya. Lihat Barton, *Biografi Gus Dur,* 123-124.

koperasi, departemen agama, dan departemen hankam serta konsultan berbagai LSM dalam dan luar negeri. Pada tahun 1979 ia mendirikan Pondok Pesantren Ciganjur di Jakarta Selatan. Karir Abdurrahman Wahid setelah itu semakin populer. Ia diangkat menjadi Ketua Dewan Kesenian Jakarta (DKJ) tahun 1983-1985,[32] sebuah jabatan yang nyaris "hina" di kalangan pesantren. Ketika ia diprotes oleh kelompok kiai, ia berargumen:

> Saya menjadi ketua DKJ karena ada permintaan agar ada di antara orang pesantren yang mengurusi para seniman dan bukan hanya mengurusi pesantren saja. Mengurusi seniman memang mengandung resiko berat, sebab perilaku dan sikap mereka umumnya aneh-aneh. Akan tetapi saya melihat bahwa sebagian seniman mulai memahami agama, hingga sayang sekali jika tidak mendapatkan perhatian dari pesantren. Di samping itu, penyimpangan-penyimpangan dalam dunia seni mesti diluruskan secara langsung dari dalam. Di sini harus dibedakan antara menjadi seniman dengan mengelola seniman. Yang saya lakukan adalah mengelola kesenian. Hasil pengelolaan itu ternyata menimbulkan harapan dan kegembiraan di kalangan para pengambil keputusan di negeri ini, termasuk Menteri Penerangan Harmoko dan Gubernur DKI saat ini.[33]

---

[32]Pada tahun 1985, Abdurrahman Wahid menjai ketua dewan juri Festival Film Indonesia (FFI) di Bandung.

[33]Catatan dialog para Kiai bersama Abdurrahman Wahid di Pondok Pesantren Darut Tauhid Arjawinangun Jawa Barat dalam rangka mempertanyakan berbagai tindakan Abdurrahman Wahid yang *nyleneh.* Di antaranya adalah masalah posisinya sebagai ketua Dewan Kesenian Jakarta (DKJ). Acara dialog di prakarsai oleh Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah (RMI) pada tanggal 8-9 Maret 1989. Dialog tersebut dirangkum oleh Imran Hamzah dan Choirul Anam dalam *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai: Sebuah Dialog Mencari Kejelasan* (Surabaya: Bima Satu, 1999), cet. II,, 16-17.

Pada tahun 1983 bersama intelektual NU, Abdurrahman Wahid Perhimpunan Pengembangan Pesantren (P3M), organisasi semacam LP3ES di NU. P3M adalah sebuah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) milik NU. Melalui P3M, meneguhkan posisinya sebagai tokoh LSM Indonesia. Ia sering diundang dalam forum-forum internasional seperti di Bangkok, komisi dialog untuk NOVIB mengenai hak asasi manusia, International NGO Forum on Indonesia Development (INFID), dan lain-lain.

Pada tahun 1979, Abdurrahman Wahid, atas permintaan kakeknya, KH. Bisri Syamsuri, ketua Syuriah NU saat itu, masuk dalam kepengurusan NU sebagai Wakil Katib Syuriah. Setelah kakeknya meninggal pada April 1980, Abdurrahman Wahid mulai terlibat aktif dalam perumusan NU agar lebih visioner dan progresif. Bersama Kiai Ahmad Shidiq, ia melakukan berbagai gerakan untuk mereformasi NU. Langkah pertama yang dilakukakannya adalah menjauhkan NU dari politik praktis Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Ia mendesak dan memobilisasi tokoh-tokoh NU agar NU kembali kepada *khittah* (titik awal) tahun 1926. Dalam konteks kebangsaan, Abdurrahman Wahid berusaha untuk menyelesaikan problem kenegaraan dengan penerimaan NU kepada Pancasila sebagai asas tunggal. Puncak perjuangannya adalah dengan terpilihnya sebagai Ketua PB NU pada Muktamar ke-27 tahun 1984 di Situbondo Jawa Timur.[34]

Di masa-masa represifitas Orde Baru di bawah kekuasaan Soeharto, Abdurrahman Wahdi mendirikan Fordem (Forum Demokrasi) bersama 45 orang intelektual

---

[34]Barton, *Biografi Gus Dur,* 154-169.

terkemuka. Fordem didirikan dengan tujuan untuk ikut menyelesaikan masalah intoleransi keagamaan dan kesukuan seperti yang ditunjukkan dalam kasus *Monitor* pada Oktober 1990 dan pembentukan ICMI pada Desember 1990. ICMI dianggap oleh Abdurrahman Wahid sebagai pengkristalan dari eksklusivisme intelektual. ICMI baginya bisa menyebabkan nonmuslim pada posisi teralienasi dalam sistem demokrasi di Indonesia.[35]

Abdurrahman Wahid dikenal sebagai pembela kelompok minoritas dan pejuang Hak Asasi Manusia. Di saat dirinya menjadi Presiden RI ke-4, ia menjadikan agama Konghucu sebagai agama yang diakui di Indonesia. Abdurrahman Wahid aktif dalam kegiatan lintas agama. Ia pernah dibaptis di gereja. Ia juga membuka malam puisi Yesus Kristus di gereja.[36] Orang-orang Tionghoa menjadikannya sebagai bapak etnis Tionghoa di Indonesia. Di saat ia meninggal, orang-orang non-Muslim ikut mendoakannya.[37] Ia juga membela aliran Islam minoritas semacam Ahmadiyah dan Syi'ah. The Wahid Institute adalah lembaga yang ditinggalkannya saat ini. Lembaga ini aktif untuk menyuarakan kebebasaan beragama dan mengecam segala macam intoleransi keberagamaan di Indonesia.

---

[35]Douglas E. Ramage, "Demokrasi, Toleransi Agama dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid," dalam Fealy dan Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara,* terj. A. Suaedy, dkk., (Yogyakarta: LKIS, 2010), cet. III, 304-307.

[36]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai: Sebuah Dialog Mencari Kejelasan* (Surabaya: Bisma Satu, 1999), edisi kedua, 17.

[37]Damien Dematra, *Sejuta Doa untuk Gus Dur* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010), 216-217.

Di era reformasi, Abdurrahman Wahid mendirikan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang bervisi inklusif dan terbuka. Partai ini dikemudian hari mengalami gejolak internal tiada henti. Gaya kepemimpinan Abdurrahman Wahid adalah salah satu penyebab kesolidan PKB retak. Muhaimin Iskandar, saudaranya dari Denanyar, memenangkan konflik tersebut. Namun, satu hal yang menyebabkan era reformasi menguntungkan dirinya, yaitu peristiwa tahun 1999. Amin Rais sebagai lokomotif reformasi membentuk Poros Tengah yang terdiri dari Partai Amanat Nasional (PAN), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Bulan Bintang (PBB) dan Partai Keadilan (PK). Di Parlemen partai-partai tersebut menyebut dirinya sebagai faksi Reformasi. Poros tengah berhasil untuk menggagalkan Megawati dari PDI-P, sebagai pemenang Pemilu sekaligus menghadang Akbar Tanjung dari Golkar untuk maju sebagai presiden. Poros Tengah berhasil memilih Abdurrahman Wahid sebagai presiden tahun 1999.

Akhir yang tidak menyenangkan Abdurrahman Wahid adalah saat dirinya harus dilengserkan dari jabatan Presiden tahun 2001. Lagi-lagi motor pelengseran dirinya adalah Amin Rais. Abdurrahman Wahid sering menyatakan bahwa runtuhnya kekuasaan dirinya bukanlah karena kasus hukum tetapi karena tragedi politik. Jika konflik PKB karena gaya kepemimpinan, maka pelengseran dirinya juga disebabkan oleh gaya kepemimpinan pula. Abdurrahman Wahid yang harusnya menjaga teman-teman politiknya dari berbagai kasus, justru mempersoalkannya. Kebijakan-kebijakan tidak populer pun diambilnya seperti diizinkannya pengibaran

bendera Bintang Kejora di Irian Jaya, usulan agar TAP MPRS NO. XXV tahun 1966 untuk dicabut,[38] Bullogate, Bruneigate, dan lain-lain. Akibat penyakit komplikasi yang diderita, Abdurrahman Wahid meninggal pada tanggal 30 Desember 2009[39] dalam usia 69 tahun.

Di antara karya-karya Abdurrahman Wahid adalah sebagai berikut: (1) *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (1997); (2) *Tabayyun Gus Dur* (1998); (3) *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (1999); (4) *Menggerakkan Tradisi* (2001); (5) *Membaca Sejarah Nusantara* (2010); (6) *Prisma Pemikiran Gus Dur* (2010); (7) *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (2006); (8) *Islam Kosmopolitan* (2007); (9) *Kiai Menggugat* (1989); (10) *Islam, Negara dan Demokrasi* (1999); (11) *Membangun Demokrasi; Gus Dur Menjawab* (1999); (12) *Gus Dur Menjawab Tantangan Perubahan* (1999); (13) *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (1999); (14) *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (2001) dan lain-lain.

B. Memberi Makna Pada Teks

Sesuatu yang memiliki jejaring makna disebut sebagai teks. Karena itu teks memiliki dua matra sekaligus, yaitu makna dan struktur. Teks digunakan sebagai wadah transformasi gagasan pengarangnya kepada siapa pun yang membacanya. Di dalam teks terkandung makna mengerti, berbicara, mendengar dan juga merespons suatu tindakan.[40] Sebagai wadah transformasi teks adalah apa yang dipahami dan apa yang akan disampaikan pemilik

---

[38]Ramage, "Demokrasi, Toleransi , 454.

[39]Husein Muhammad, *Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2012), cet II, 11.

[40]Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa* (Bandung: Rosda Karya, 2006), 26-27.

teks kepada objek teks. Teks dengan demikian adalah respons pemilik teks atas problem yang dihadapinya. Sebagai respons, teks biasanya tidak menggambarkan kejamakan opini. Gagasan yang dihadirkan dalam teks adalah pergulatan pemilik teks atas sesuatu yang telah dimilikinya[41]dengan problem faktual yang dihadapi. Sebagai jaringan struktur, makna yang ingin disampaikan disimbolisasikan dalam ragam ekspresi teks seperti tulisan, lukisan, seni pahat, bangunan, dan lain sebagainya.

Teks juga diformulasikan dalam bentuk bahasa. Bahasa dibedakan menjadi dua; bahasa lisan dan bahasa tulis. Khusus untuk bahasa tulis, ia memiliki beberapa problem. Diantaranya adalah tidak diketahuinya ekspresi dan kondisi sosial secara langsung pemberi informasi. Dalam kondisi seperti inilah pencarian "apa yang dimaksud oleh pemberi informasi atau pengarang" menjadi masalah. Masalah muncul karena masing-masing penerima informasi berbeda dalam memaknai "peristiwa bahasa".[42] Ricoeur, oleh karena itu, melihat teks dalam jangkauan yang luas termasuk di dalamnya sejarah. Bagi Ricoeur sejarah merupakan perjalanan penuh makna ibarat suatu bahasa. Ia menyamakan sejarah dengan bahasa dalam empat segi, yaitu *fixation of action, the automatization of action, relevance and importance* dan *human action as open work.*[43]

---

[41]Sesuatu yang telah dimiliki tersebut bisa berupa pengalaman, referensi yang dibaca atau informasi yang didengar.

[42]Lihat ulasan lengkap tentang peristiwa bahasa dalam Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Northwestern: Northwestern University Press, 1996), 33-45.

[43]Paul Ricoeur, "The Model of Text, Meaningful Action Considered as Text", dalam John B. Thomson (ed.), *Hermeneutic and Human Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 203-208.

Teks yang dimaksud dalam tulisan ini adalah teks-teks Abdurrahman Wahid dalam bentuk karya-karya atau tulisan yang pernah dibuatnya. Teks-teks tersebut sebagaimana wataknya bersifat otonom.[44] Bagi Ricoeur, teks bersifat otonom dalam empat hal, yaitu otonom dari apa yang dikatakan pengarang, otonom dari intensi pengarang, otonom dari situasi yang melingkupi pengarang dan otonom dari audiensi awal pengarang.[45] Asumsi paradigmatik akan otonomi teks atau karya memberi implikasi pada beberapa hal berikut:

Pertama, adanya faktor ekstra linguistik yang memengaruhi sebuah karya, baik sosial, budaya, ekonomi dan politik. Membaca sebuah karya, oleh karena itu, harus melibatkan berbagai aspek tersebut untuk melihat keutuhan pesan yang disampaikan. Sebuah karya seperti kita tahu adalah pergulatan pengarangnya antara pemahaman dan pengalaman.[46] Pemahaman biasanya didasari oleh pengalaman seseorang dalam menjalani kehidupan dalam sejarah yang panjang.

Kedua, pentingnya menelusuri sejarah ide dari pengarangnya. Hal ini diperlukan untuk mengidentifikasi proses terbentuknya pengetahuan dalam perjalanan intelektual seseorang mulai kecil hingga terbentuknya karya. Al-Fayyadl menegaskan perlunya sejarah ide untuk melihat keutuhan koherensi dan kongruensi. *Koherensi*

---

[44]Ahmad Norma Permata, “Hermeneutika Fenomenologis”, dalam Nafisul Atho’-Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental* (Yogyakarta: Ircisod, 2003), 234-235.

[45]*Ibid.*

[46]Aminuddin, ”Pendekatan Linguistik Kritis: Roger Fowler”, dalam Kris Budiman (Peny.), *Analisis Wacana* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 3.

membicarakan keterkaitan dan relasi simbolik antara fakta sejarah dengan realitas, objek dan momen-momen kesadaran yang mengendalikan suatu individu atau kelompok tertentu untuk berperan sebagai subjek historis. Sementara *kongruensi* berupaya menegaskan pentingnya memperlakukan fakta-fakta tersebut sebagai bahan yang sama penting dan sejajar dengan subyektivitas pelaku sejarah.[47] *Ketiga,* keberadaan karya dalam bentuk tulisan menuntut adanya kesadaran pragmatik dalam studi bahasa, yaitu mempelajari berbagai wujud bahasa sebagai refleksi keberagaman maksud (*intention*) pengarangnya. Maksud adalah *speaker's meaning* yang berbeda dengan makna dari *linguistic meaning.* Karena berada di luar bahasa, maksud harus dicari dengan situasi penuturan dan situasi penulisan.[48]

Untuk melihat gagasan Abdurrahman Wahid secara holistik, oleh karena itu, diperlukan sebuah telusuran gagasan tentang bagaimana ia mengkonstruksi teks-teks agama terutama masalah pluralisme serta situasi-situasi apa yang melingkupi dirinya saat konstruksi tersebut dilakukan. Sebagai seorang pluralis, tidak mungkin Abdurrahman Wahid sepi dari konsep dasar ini. Pandangan tentang kata merupakan dasar bagi pemahaman secara umum. Shaḥrūr misalnya, menyatakan bahwa tidak ada sinonimitas dalam al-Qur'an. Semua kata memiliki makna yang berbeda. Nonsinonimitas kata berimplikasi pada pemahaman kata *nisā'* dalam QS. Ālu 'Imrān, 3: 14.

[47]Muhammad al-Fayyadl, "*Intellectual History*, Hermeneutika, Tradisi Islam", dalam *Jurnal Potensia,* Januari, 2003, 51.

[48]I Dewa Putu Wijaya, "Wacana dan Pragmatik", dalam Kris Budiman (Peny), *Analisis Wacana,* 67.

Shaḥrūr menjelaskan bahwa kata *nisā’* dalam surah ini berbeda dengan kata yang sama pada QS. Al-Nisā’, 4: 34. Pada QS. Ālu ’Imrān, 3: 14, Shaḥrūr memaknainya sebagai ”barang-barang mutakhir”, semetara pada QS. Al-Nisā’, 4: 34 dimaknainya dengan ”perempuan”. Bagi Shaḥrūr, perbedaan ini disebabkan karena pada QS. Ālu ’Imrān, 3: 14 diawali kalimat *zuyyina li al-nās* (manusia dihiasi). Jika dimaknai ”perempuan” maka akan berimplikasi pemahaman bahwa sesama perempuan boleh untuk melakukan kesenangan seksual (lesbian). Struktur ayat tersebut juga membicarakan tentang hewan dan juga barang-barang yang tidak berakal. Jika *nisā’* dimaknai perempuan, berarti secara struktural ayat ini akan merendahkan perempuan karena mensejajarkan manusia yang berakal dengan hewan atau barang mati. Hal ini bertentangan dengan misi pembebasan manusia dan pengangkatan manusia sebagai makhluk yang paling tinggi.[49]

1. Universalitas Kata bukan Partikularitasnya

Sebagaimana orang pesantren, Abdurrahman Wahid melihat kata dalam beragam makna. Ia sadar betul, banyak perbedaan pendapat di kalangan para ulama disebabkan berbeda dalam memahami kata. Kata *lāmasa* misalnya, para ulama berbeda pendapat apakah dimaknai sebagai persentuhan kulit dengan tangan atau hubungan suami-istri.[50] Pemaknaan ini berimplikasi pada tindakan hukum.

---

[49]Abdul Mustaqim, “Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Maḥammad Shaḥrūr”, dalam Sahiron Samsuddin, dkk., *Hermeneutika al-Qur’an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 130-131.

[50]‘Abd ‘Ḥamd Ḥakīm, *al-Bayān* (Jakarta: Sa’adiyah Putra, tth), 78.

Bagi mereka yang memaknai dalam arti berhubungan suami-istri, mereka tidak harus berwudhu kembali di saat bersentuhan kulit antara suami dan istri di saat memiliki wudhu. Namun, bagi mereka yang memaknai persentuhan kulit maka ia harus berwudhu kembali, karena dianggap wudhunya telah batal. Perbedaan pendapat sebenarnya tidak hanya pada makna kata, tetapi juga pada struktur kalimat.[51] Ilmu *uṣūl al-fiqh* telah banyak bicara tentang sebab-sebab perbedaan ini.

Abdurrahman Wahid melihat kata dari spirit kata tersebut. Oleh karena itu, ia telah mengeluarkan kata tersebut dari partikularitasnya, termasuk partikularitas Arab. Makna kata dilihat pada makna universal yang terkandung dalam kata. Namun, bukan dalam arti kata tidak penting. Kata tetap penting karena kata adalah tanda untuk merujuk pada makna. Kata adalah simbol. Kata adalah penanda bagi petanda yang bersifat abstrak. Yang abstrak itu adalah pesan yang ingin disampaikan.

Makna universal ini berlaku tidak saja dalam bahasa Arab tetapi juga dalam bahasa-bahasa lain termasuk bahasa Indonesia. Ini artinya bahwa bahasa lain yang memiliki semangat sama dengan bahasa Arab, dalam konteks keberagamaan, akan dinilai sebagai perilaku keberagamaan. Islam bukanlah Arab, sehingga kata atau

---

[51]Seperti perbedaan dalam memahami hadis *lā shalāta li man lam yaqra' bi fātiḥat al-kitāb.* Mazhab Shāfi'i memahaminya dengan "tidak sah", sedangkan mazhab Abū Ḥanīfah dengan "tidak sempurna". Implikasinya adalah bahwa dalam mazhab Shafi'i, seseorang wajib membaca fatihah dalam shalat baik sendiri maupun makmun. Jika tidak membaca, shalatnya tidak sah. Berbeda dengan Abū Ḥanīfah. Menurutnya, shalat tanpa fatihah tetap dianggap sah, yang penting membaca sedikit surat dari al-Qur'an.

bahasa selain Arab tetap dianggap sebagai bagian dari Islam. Abdurrahman Wahid menolak Arabisasi. Ia tidak setuju dengan pergantian semisal kata "ulang tahun" dengan *mīlād,* "selamat pagi" dengan *assalāmu 'alaikum,* "teman" dengan diganti dengan *ikhwān,* "sembahyang" dengan *shalāt* dan lain sebagainya.[52] *Assalāmu 'alaikum* misalnya mengandung pengertian doa kepada orang lain. Sebagai doa tentu tidak terhalang oleh formasi bahasa tertentu.

Islam tidak dibatasi oleh bahasa tertentu. Tidak ada sistem stratifikasi dalam bahasa, misalnya bahasa Arab lebih unggul daripada bahasa lain. Tuhan dan Nabi Muhammad SAW tidak pernah mengatakan bahwa derajat seseorang dilihat dari bahasanya, tetapi dari hati dan amal perbuatannya. Umat Islam tidak semuanya berbahasa Arab. Bahasa Arab hanyalah eksemplar bagi bahasa umat Islam. Nurcholish Madjid mengatakan, orang Kristen Arab, jika berdoa menggunakan *Allāhumma.* Bahasa, menurutnya, tidak ada yang beragama.[53] Pertanyaannya, kenapa al-Qur'an menggunakan bahasa Arab. Nurcholish Madjid menjawab bahwa ini adalah masalah teknis bukan masalah nilai.[54] Artinya, karena Nabi Muhammad SAW merupakan orang Arab maka proses penyampaian wahyu

---

[52]Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (Peny.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), 92; Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), 283.

[53]Madjid, *Atas Nama Pengalaman: Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi* (Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2009), cet. II,169.

[54]Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), cet. IV, 363-364.

juga menggunakan bahasa Arab, sebagaimana para rasul lainnya diutus (menggunakan bahasa kaumnya). Walau begitu, banyak kelebihan dari Bahasa Arab. Bahasa Arab memiliki interpretasi yang sangat kaya. Kekayaan bahasa Arab memungkinkan Islam bisa diaplikasikan untuk berbagai kondisi dan keadaan.

Bahasa Arab memiliki lima kategori atas sebuah kata bila dilihat dari sisi maknanya. Dalam istilah *manṭiq,* kata itu disebut *kullī,* yaitu *tawāṭu', tashākkuk, takhāluf, Ishtirāk* dan *tarāduf. Tawāṭu'* adalah lafal atau kata *kullī* yang memiliki arti banyak, tetapi semua arti itu bermakna sama seperti kata "manusia" yang bisa digunakan untuk Muhammad, 'Umar, Zaid dan lain-lain. *Tashākuk* adalah lafal *kullī* yang memiliki arti lebih dari satu yang masih memiliki sisi persamaan, tetapi masing-masing arti itu tidak memiliki kesamaan dalam sisi kualitas seperti kata "putih" yang berbeda untuk putih tulang, putih susu, putih kapur tulis dan putih cat. Semuanya putih tetapi kualitas putih masing-masing tersebut berbeda. Ada yang putihnya 25 %, 50 %, 100 %, 75 % dan lain-lain. *Takhāluf* adalah dua kata atau dua lafal yang saling berbeda arti seperti lafal kuda, bayam, pisang dan lain-lain. *Ishtirāk* adalah satu lafal yang memiliki lebih dari satu arti seperti kata "'ainun". Ia bisa berarti mata yang miliki manusia, bisa pula mata air, bisa pula mata-mata. Contoh lain adalah *quru'* yang bermakna suci dan haid. Sedangkan *tarāduf* adalah beberapa lafal yang bermakna satu seperti kata pensil dan potlot, arloji dan jam tangan. Dalam bahasa Arab seperti kata "*insān, al-nās, basharun*" dan lain-lain.[55]

---

[55]Ahmad al-Damanhurī, *Sullam al-Munawraq* (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), 8.

Karena menjadi Islam tidak harus menjadi Arab dan tidak harus menggunakan kata Arab, Abdurrahman Wahid merasa penting untuk mengatakan bahwa banyak orang salah paham dalam hal ini. Universalitas kata dalam Islam, bagi Abdurrahman Wahid, mewadahi semua bahasa lokal sebagai bagian dari bahasa yang digunakan oleh umat Islam seluruh dunia, termasuk Indonesia bahkan suku Jawa. Abdurrahman Wahid mengatakan:

> Juga, mengapa harus menggunakan kata "salat", kalau kata "sembanyang" juga tidak kalah benarnya? Mengapakah harus "dimusalakan", padahal dahulu, toh cukup "langgar" atau "surau"? belum lagi ulang tahun, yang baru terasa "sreg" kalau dijadikan "milad". Dahulu tuan "guru" atau "kiai", sekarang harus "ustadz" dan "syaikh", baru terasa berwibawa. Bukankah ini pertanda Islam tercabut dari lokalitas yang semua mendukung kehadirannya di belahan bumi ini.[56]

Abdurrahman Wahid membedakan istilah Islamisasi dan Arabisasi. Islam tidak harus menjadi Arab dan menjadi Arab tidak mesti sebagai pelaku Islam. Abdurrahman mengkritik penamaan fakultas pada lingkungan perguruan tinggi agama Islam seperti di Institut Agama Islam Negeri (IAIN). IAIN menyebut fakultas hukum Islam dengan fakultas shariah, menyebut fakultas sastra Arab dengan fakultas Adab, menyebut fakultas dasar-dasar Islam dengan fakultas ushuluddin, dan menyebut fakultas pendidikan dengan tarbiyah. Abdurrahman Wahid

---

[56]Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 2012), cet. II, 107-108; Munawar Ahmad, *Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis* (Yogyakarta: LKiS, 2010), cet. I, 179.

juga menyebut kecenderungan umat Islam Indonesia menyebut hari "Minggu" dengan "*Aḥad*". Penyebutan "Minggu" dianggap tidak islami. "Minggu" adalah bahasa Portugal, yang memiliki makna "hari". Kata itu biasanya digabung dengan kata lain,*"jour dominggo"*[57]yang berarti hari menyembah tuhan. Tanpa kata dampingan, "Minggu" artinya hari.[58]

Kecenderungan untuk menggunakan kata-kata Arab oleh umat Islam Indonesia menurut Abdurrahman Wahid disebabkan oleh dua hal. *Pertama*, sebagian umat Islam merasa rendah diri dan tidak berani bersaing dengan kemajuan Barat. Kata-kata Arab seolah menjadi perekat identitas untuk melakukan perlawanan. Dengan kata Arab diasumsikan kekuatan psikologis-keagamaan seseorang akan tumbuh menjadi heroik.[59] *Kedua*, para pengusung kata-kata Arab adalah orang-orang dengan pengetahuan agama yang minim. Mereka hanya mempelajari Islam dari satu sisi dan tidak melihatnya secara keseluruhan dan kesejarahan. Mereka intoleran terhadap tradisi yang telah *established* di Indonesia dan berlangsung dalam rentang perjalanan waktu yang sangat panjang bahkan berabad-abad di kawasan Islam.[60]

Di pihak lain, kosa kata Arab mengandung imajinasi orang Arab. Bahasa adalah gambaran dari situasi dan kultural pemilik bahasa. Bahasa orang Surabaya dengan

---

[57]Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), cet. II, 243-245.

[58]Oleh karena itu, ketika menyebut Minggu, yang tepat tidak usah ditambah kata hari. Jika ditambah akan berarti "hari hari"

[59]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 245-246.

[60]*Ibid.*, 246.

bahasa rakyat Yogyakarta berbeda. Orang Surabaya menggambarkan persahabatan dengan kata "*jancuk*" sebuah kata kasar untuk orang Yogyakarta. Demikian pula imajinasi sungai dan air untuk penduduk padang pasir berbeda dengan imajinasi untuk masyarakat yang tinggal di pesisir pantai. Abdurrahman Wahid melihat banyak imajinasi bangsa Arab masuk dalam bahasa agama, seperti susu, madu, sungai, bidadari dan buah-buahan dalam menceritakan kenikmatan surgawi. Bagi Abdurrahman Wahid, lokalitas Arab tersebut adalah bagian dari strategi operasional agar wahyu atau pesan yang disampaikan tepat sasaran. Air bagi masyarakat pesisir tentu bukanlah idaman. Kontekstualisasi bersifat lokal karena itu diperlukan. Bagi Abdurrahman Wahid yang penting dari sekadar kata adalah nilai-nilai utama yang terkadung dalam kata seperti nilai keadilan, persamaan dan demokrasi. Nilai tersebut menjadi prinsip. Prinsip tersebut kemudian menjadi *weltanschauung* Islam.[61]

Dalam studi linguistik, ketiadaan stratifikasi dalam bahasa menunjukkan bahwa setiap bahasa sesungguhnya menggambarkan kesamaan pesan. Hanya saja pesan tersebut dibingkai dalam formasi kata yang berbeda. Kata untuk menyebut Tuhan Yang Maha Tinggi pun dalam setiap kebahasaan manusia hampir memiliki kesamaan sesuai kulturalnya masing-masing. Kata *Allāh* misalnya, merupakan *a'raf al-ma'ārif* (paling spesifik dari semua yang spesifik). Kata *Allāh* diterjemahkan dengan "Tuhan

---

[61]Wahid, "Pribumisasi Islam", 92-94; Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2011), cet. I, 194-195.

yang Khusus Itu". Kata *nakirah* (umum) dari *Allāh* adalah *ilāh* (tuhan). Pantas saja jika orang Kristen Arab di saat berdoa menyebut *allāhumma.* Tuhan Yang Maha Tinggi dalam bahasa Indo-Eropa disebut seperti *"Deva," "Theo," "Dieu," "Dos"* dan *"Do"* serta *"Khodā,"* dan *"God."* Dalam bahasa Semitik dipanggil dengan sebutan *"Ilāh," Ill," "El,"* dan *"Al."*. Bahasa Ibrani menyebutnya dengan kalimat seperti *"Yahweh,"* dan *"Ioa"*.[62] Melihat kata karena itu, lebih tepat melihat kondisi kulturalnya juga.

Karena universalitas Islam tidak terletak pada bahasa Arabnya, Abdurrahman Wahid mengkritik kecenderungan penggunaan *qaṣidah* berbahasa Arab dalam acara-acara keagamaan di televisi seperti di TVRI beberapa tahun lalu. Pengelola acara barangkali beranggapan bahwa lantunan Arab menunjukkan keislaman. Di samping para penonton jarang yang mengerti maksud dari lirik berbahasa Arab tersebut (sehingga tidak memenuhi asas fungsional), lebih dari itu, tidak semua Arab adalah cerminan Islam. *Qaṣidah* adalah salah satu seni Islam namun bukan satu-satunya seni yang ada dalam Islam. Lagi-lagi Abdurrahman Wahid menitikberatkan pada nilai dari lagu tersebut, dari sekadar bahasanya. Menggunakan musik dengan bahasa Indonesia, bagi Abdurrahman Wahid lebih fungsional. Alasannya adalah di samping mudah dipahami dan tersampainya tujuan transformasi pendidikan keagamaan, juga untuk menghindari pemanfaatan musik-musik Arab oleh kelompok keagamaan tertentu.[63]

---

[62]Madjid, *Islam: Doktrin,* xxii.

[63]Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKIS, 2012), cet. II, 36-37.

Anggapan bahasa Arab pada lokalitasnya dan bukan universalitas pesan yang dikandungnya merambah pula pada pemahaman tentang budaya Arab. Abdurrahman Wahid, oleh karena itu, menyarankan perlunya studi kawasan Islam untuk dilihat kekhasan masing-masing yang berbeda secara praktik dengan Arab. Ia membagi kawasan Islam menjadi lima, yaitu Islam di masyarakat Afrika Hitam (Ghana, Maroko, Kenya dan lain-lain); Islam di masyarakat Turki, Persia dan Afghanistan; Islam di Asia Selatan seperti Bangladesh, Nepal, India, Pakistan dan Srilangka; Islam di masyarakat Asia Tenggara seperti Indonesia.[64] Untuk pakaian yang berguna menutup aurat misalnya, negara Arabia, menggunakan *gamīṣ,* di India *sirwāl,* di negeri Barat *pantalon* dan lain-lain.[65] Rakyat Indonesia lebih banyak menggunakan *sarung*. *Sarung* di samping mengandung budaya lokal, telah memenuhi prinsip umum dalam Islam yaitu tertutupinya aurat seseorang.[66] *Gamīs* adalah kata lokal Arab sebagai gambaran kultural masyarakat Arab (alat antuk menutup menutup aurat) bermakna universal menjadi *sarung* di Indonesia. Universalitas yang menghubungkan antara *gamīs* dan sarung adalah pada terpenuhinya prinsip utama dalam ibadah (seperti shalat) yaitu aurat yang tertutupi. Demikian pula bagi perempuan, Abdurrahman Wahid menganggap berjilbab sebagaimana kebiasaan wanita Indonesia saat ini merupakan aplikasi dari upaya

---

[64]Abdurrahman Wahid, *Misteri Kata-Kata* (Jakarta: Pensil-324, 2010), cet. I, 119.

[65]Madjid, *Islam: Doktrin,*546.

[66]*Ibid.*

menutup aurat dan tidak harus menutupi seluruh anggota tubuh sebagaimana di Arab Saudi.[67]

Arabisasi budaya dalam hukum Islam juga dipersoalkan oleh Abdurrahman Wahid. Dalam menjelaskan tentang hukum pidana Islam (*jināyat*) yang tertera dalam QS. Al-Māidah, 5: 45.[68] masalah potong tangan (*qiṣāṣ*).[69] Abdurrahman Wahid berpendapat bahwa

---

[67]Wahid, *Misteri Kata-Kata*, 117-118.

[68]"*...Jiwa dibalas dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, dan gigi dengan gigi.*"

[69]*Qiṣāṣ* pada awalnya adalah penuntutan balas dendam di kalangan suku-suku Arab atas terbunuhnya anggota keluarga atau sukunya. Termasuk juga di sini masalah *diyyatt* dan *urush* (sejumlah harta yang wajib dibayarkan sebagai denda kriminal selain jiwa). Suku-suku Arab merupakan suku-suku yang memiliki ikatan organik yang kuat. Mereka mengenal istilah *al-āqilah,* yaitu denda yang ditanggung oleh sebuan suku dalam suatu kasus pidana berupa pembunuhan tidak sengaja ataupun yang semi sengaja. Jika ada seseorang tidak sengaja membunuh misalnya, maka dendanya ditanggung oleh suku yang menjadi afiliasinya. Tradisi *al-'āqilah* ini mengenal motto "Tolonglah saudaramu, baik yang zalim maupun yang dizalimi". Afiliasi bisa terjadi karena ikatan kekerabatan, kesetiaan, koalisi dan ketika menghadapi musuh bersama. Tradisi ini terjadi hingga masa Rasulullah SAW. Orang Arab berafilisasi kepada Nabi sebagaimana mereka menjalin koalisi bersama kakek Nabi, 'Abd al-Muṭṭalib. Lihat, Khalil Abdul Karim, *Syari'ah, Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan,* terj. Kamran As'ad (Yogyakarta: LKiS, 2003), 93-95. Khalil Abdul Karim membagi tradisi-tradisi masa lalu yang masuk dalam Islam dalam beberapa hal. Pertama, tradisi ritual warisan suku Arab seperti pengagungan Ka'bah dan tanah suci, Haji dan Umrah, pertemuan umum pada hari Jum'at dan lain-lain. Kedua, ritual warisan penganut tradisi *ḥanifiyah* seperti pelarangan penyembahan berhala, pengharaman pengorbanan kurban untuk berhala, pengharaman riba, pengharaman minum arak, pemotongan tangan pelaku pencurian, dan lain-lain. *Ibid.*, xv dan 17-18. Masalah *qiṣāṣ* dapat disimpulkan pertama-tama sebagai warisan tradisi *ḥanifiyah* namun di sisi lain juga sebagai mekanisme yang dilakukan oleh orang Arab dalam menuntut balas atas kematian salah seorang dari suatu suku atau klan kepada pihak pembunuh.

dalam sistem pidana Islam (*jināyat*) yang penting adalah prinsip sebuah teks yaitu *al-uqūbah wa al-difā'* (hukuman dan pencegahan). Sistem *qiṣāṣ* adalah gambaran hukuman, bukan satu-satunya hukuman. Dalam logika yang mudah dipahami, hukuman 10 tahun penjara dengan tangan masih utuh serta taubat akan lebih baik bagi seseorang daripada dipotong tangan dan taubat. Tangan utuh dan taubat bermanfaat untuk kehidupannya di masa depan pada masalah ekonomi dan psikologi. Abdurrahman Wahid menekankan adanya komunikasi dalam penerapan prinsip *al-uqūbah wa al-difā'* (hukuman dan pencegahan) dengan korban dalam hal hukuman formal, denda, atau dimaafkan. Pelaksanaan prinsip tersebut bersifat fleksibel seperti penjara 10 tahun atau yang lainnya.[70]

Dalam memaknai kata "*islām*" dalam QS. Al-Baqarah, 2: 208,", Abdurrahman Wahid, memberi arti sebagai "damai"[71] (*Masuklah ke dalam Islam/kedamaian secara menyeluruh)."*[72] Abdurrahman Wahid tidak memaknainya sebagai Islam dalam arti agama. Abdurrahman Wahid mengerti bahwa beragama adalah menjadi damai. Makna damai lebih bersifat universal. Inilah sebabnya pergaulan Abdurrahman Wahid melampau batas-batas keyakinan. Agama yang tulus adalah agama yang damai. Tokoh-tokoh idola Abdurrahman Wahid dapat kita lihat dalam berbagai pengakuannya bersifat lintas agama. Ia menolak kekerasan atas nama agama, apalagi atas nama agama Islam. Abdurrahman Wahid mengambil contoh-contoh

---

[70]Wahid, *Misteri Kata-kata*, 36-37.

[71]Nurcholish Madjid memaknai dengan "ketundukan".

[72]Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 12.

pembesar agama lain sebagai implikasi pemahaman yang pluralis ini (makna Islam universal sebagai "damai"):

> Sikap menolak kekerasan (*non violence*) adalah sikap Budha Gautama ketika mencari kebenaran abadi setelah jenuh dengan kepalsuan dunia. Sikap Jesus-Kristus yang menyediakan diri untuk disalib oleh kecongkakakan penguasa (terlepas dari jadi atau tidaknya ia disalib, yang menjai urusan para teologi, bukan urusan penulis). Sikap Nabi Muhammad saw yang membiarkan diri dilempari batu oleh orang-orang Mekkah dalam membawa suara kebenaran. Sikap Gandhi dan Martin Luther King Jr dalam memperjuangkan kebebasan bagi bangsa dan kaumnnya. Sikap Uskup Agung Desmont Tutu yang menentang Apartheid di Afrika Selatan.[73]

Pandangan universalitas yang dimiliki Abdurrahman Wahid tidak bisa dilepaskan dari pengalaman dan hasil bacaan yang dalam atas teks-teks agama. Abdurrahman Wahid memiliki guru yang inklusif seperti KH. Ali Maksum Krapyak misalnya. KH. Ali Maksum bisa menerjemahkan berbagai pandangan ulama masa lalu dengan konteks kekinian yang lebih bermanfaat. Ia menceritakan tentang KH. Ali Maksum sebagai berikut:

> Imam al-Ghazali berpendapat, para remaja yang sedang menuntut ilmu harus tirakat, antara lain dengan jalan memakan hanya daun-daunan dan sedikit buahan-buahan, dan menjauhi 'makanan keras' (*solid food*) seperti nasi jagung dan sebagainya apalagi daging, ikan dan ayam.

---

[73]Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 67-68. Lihat juga dalam Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur* (Bengkulu: IAIN Bengkulu Press, 2013), 25-26.

> Ketika ditanya pendapatnya tentang seruan Imam al-Ghazali untuk melakukan tirakat "ngrowot" seperti di atas, jawab Kiai Ali adalah "baik, namun belum tentu bermanfaat".
>
> Kemampuan memberikan klasifikasi berdasarkan kategorisasi yang kompleks adalah kunci dari keamampuan adaptasi yang dilakukan Kiai Ali Krapyak ini. Mengakui kebaikan pendapat yang dirumuskan di masa lalu, sambil mencari manfaat yang baru, adalah salah satu bentuk adaptasi ini. Tanpa tercerabut dari akar masa lalunya, adaptasi Kiai Ali cukup dinamis, bukan?[74]

Abdurrahman Wahid juga banyak membaca dari kiai-kiai progresif dan inklusif semacam KH. Sahal Mahfudz, seorang kiai dari Pati Jawa Tengah yang menerima program LSM untuk pengembangan masyarakat di saat tokoh seniornya, Kiai Abdullah Salam, menolak segala macam bantuan dari orang kaya atau pemerintah karena takut terkontaminasi barang "haram". Abdurrahman Wahid mengungkapkan masalah ini sebagai berikut:

> *What Makes Sammy Run?* Apa yang membuat Sammy berlari? Dan apa yang menggerakkan Kiai Sahal? Bagaimana kiai yang sering dibuat bingung oleh istilah Inggris atau Belanda itu mencapai "kearifan" di atas? Dan berani mempertaruhkan wibawanya di kalangan sesama ulama pesantren, dengan menerima kehadiran

---

[74]Abdurrahman Wahid, *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (Yogyakarta: LKiS, 1997), cet. III, 53-56; Greg Barton, "Liberalisme: Dasar-dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid", dalam Barton dan Fealy, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara,* terj. A. Suaedy, dkk. (Yogyakarta: LKIS, 2010), cet. III, 267-268.

seorang 'bule' Amerika, beragama Katolik, untuk tinggal dan mengajar bahasa Inggris di pesantrennya?

Jawabannya: Fiqh itu sendiri. Keputusan-keputusan hukum agama di masa lampau, diperlakukan secara menyeluruh (bahasa sekarangnya komprehensif) dan seimbang. Bukankah dalam *Ihyā'* Imam al-Ghazali banyak mutiara yang berhubungan dengan masalah gizi? Bukankah kitab-kitab fiqh cukup mengatur hubungan dengan 'orang *dzimmi'* (non muslim)?[75]

Abdurrahman Wahid juga banyak membaca referensi berbagai pandangan para imam mazhab. Ketika para ulama menentang Ustadz Yusman Roy, Pemimpin Pondok I'tikaf Ngaji Lelaku di Malang Jawa Timur yang dihukum 2 tahun penjara karena dianggap menodai agama Islam, Abdurrahman Wahid tidak ikut mengecamnya. Yusman mengajarkan shalat dua bahasa (Arab-Indonesia) dengan harapan orang yang melakukan shalat dapat mengerti yang diucapkan. Namun, ia dituduh oleh MUI mengajarkan sesuatu yang tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW. Di samping agar bacaan dimengerti, Yusman berdalil dengan QS. Ibrāhīm, 14: 4[76] bahwa seorang rasul diturunkan menggunakan bahasa kaumnya.[77]

Abdurrahman Wahid barangkali mengerti bahwa MUI menafikan fakta tentang imam mazhab berbeda pendapat

---

[75]Wahid, *Kiai Nyentrik,* 94-95.

[76]"*Kami tidak mengutus seorang rasul pun melainkan dengan bahasa kaumnya."*

[77]IGM Nurdjana, *Hukum dan Aliran Kepercayaan Menyimpang di Indonesia: Peran Polisi, Bakorpakem & Pola Penanggulangan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 278.

dalam masalah bahasa bacaan shalat, terutama tentang *al-Fātiḥah.* Imām Shāfi'ī mewajibkan *al-Fātiḥah* wajib berbahasa Arab. Jika tidak, tidak sah shalat orang tersebut. Sebaliknya, Imām Abū Ḥanīfah membolehkannya dengan bahasa Persia bagi yang tidak bisa mengucapkannya. Bahkan, ia menghukumi *makrūh* bagi yang bisa berbahasa Arab tetapi menggunakan bahasa Persia. Artinya, Abū Ḥanīfah tidak mempersoalkan keabsahan dari shalat yang dilakukan. Bahasa Persia tentu hanyalah sampel. Seperti bahasa Persia, bisa disebut adalah seperti bahasa Indonesia, bahasa Jawa dan lain-lain.[78] Hal ini tentu berbeda dengan mazhab Imām Shafi'i yang tetap mewajibkan bahasa Arab. Jika seseorang tidak bisa membaca *al-Fātiḥah,* maka ia diperbolehkan untuk membaca ayat yang terpotong-potong sebanyak *al-Fātiḥah.* Kekukuhan Imām Shāfi'i dalam ketentuan bahasa Arab ini, bagi Naṣr Ḥamd Abū Zayd disebabkan karena ia ingin membela Arabisme. Imām Shāfi'ī bahkan mengatakan bahwa bahasa Arab tidak dimasuki oleh kata-kata asing. Kata-kata yang dianggap non-Arab sebenarnya adalah kata Arab. Imām Shāfi'ī bahkan mengatakan bahwa bahasa Arab hanya dapat dikuasai oleh para nabi.[79] Naṛr Ḥamd membuktikan Arabisme ini dengan fakta seperti pertama, Imām Shāfi'ī adalah satu-satunya ahli fiqh di masanya yang berkerjasama dengan Bani Umayyah (gurunya Imām Mālik tidak setuju dengan Bani Umayyah terutama masalah ketidakabsahan talak yang dipaksa. Demikian

[78]*Ibid.*, 279.

[79]Naṣr Ḥamd Abū Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme,* terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 1997), cet. I, 7.

pula Abū Ḥanīfah); bukti kedua adalah kepergian Imām Shāfi'ī ke Mesir (kemudian dikenal dengan *qawl jadīd*) setelah konflik antara kemenangan al-Makmun melawan saudaranya al-Amin. Pertempuran ini memperkuat fanatisme budaya dan intelektual-rasial. Mesir dipilih oleh Imām Shāfi'ī disebabkan gubernurnya adalah orang Quraish dari Bani Hāshim.[80]

Ketidakterjebakan Abdurrahman Wahid dalam makna sempit kata bahasa Arab disebabkan pula oleh pengetahuannya yang dalam tentang *ushūl al-fiqh,* sebuah metodologi dalam pengambilan hukum Islam yang bersifat ijtihadi. Sangat banyak ragam masalah fiqh yang dikomentari oleh Abdurrahman Wahid bersifat kontekstual dan keluar dari rigiditas hukum.[81] Karya-karya *ushūl al-fiqh* seperti *al-Waraqāt, al-Ashbah wa al-Nazāir, Ibn Nujaim,* dan lain-lain[82] adalah bacaan-bacaan yang mensuplai Abdurrahman Wahid untuk fleksibel dalam melihat kata dalam teks-teks agama. Abdurrahman Wahid menyadari pentingnya *ushūl al-fiqh* (*Islamic legal theory*) dalam menolak rigiditas hukum. Baginya, "hukum agama sepenuhnya tergantung kepada sebab-sebabnya, baik ada ataupun tidak adanya hukum itu sendiri".[83]

---

[80]*Ibid.*, 12-13.

[81]Berbagai masalah fiqh yang dikomentarinya adalah seperti Fatwa Natal: Ujung dan Pangkal; Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan; Islam Kaset dan Kebisingannya; Ramai-Ramai Menolak Aborsi; Kerudung dan Kesadaran Beragama; Sebuah Perspektif Nasi Tumpeng; dan lain-lain. Lihat, Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 2012), cet. II, xli-xliv.

[82]Agus Maftuh Abegebriel, "Mazhab Islam Kosmopolitan Gus Dur," dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), cet. I, xxvii.

[83]Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda*, 123.

2. Memaknai Teks dari Sistem Strukturnya

Yang dimaksud dengan sistem struktur adalah susunan kata dalam kalimat sehingga membentuk suatu kesatuan. Secara umum struktur yang membentuk jalinan makna bisa dibedakan menjadi dua, yaitu struktur *khabariyah* dan struktur *inshā'iyah.* Struktur *khabariyah* adalah struktur yang memiliki kemungkinan benar dan salah. Sifat struktur ini adalah berita atau informasi yang memiliki probabilitas antara benar dan salah. Seseorang memiliki hak untuk menerima atau menolaknya. Sebuah struktur seperti "Muhammad pergi" yang diucapkan oleh Zaid misalnya memiliki kemungkinan benar dan salah. Struktur *khabariyah* bisa berupa *jumlah fi'liyah* (didahului kata kerja) seperti *jāa muḥammad* (Muhammad datang) atau *jumlah ismiyah* (didahului isim) seperti *muḥammad qāim* (Muhammad berdiri). Struktur *khabariyah* dengan pola *jumlah fi'liyah* digunakan untuk mengungkapkan sesuatu yang tidak tetap untuk kondisi-kondisi yang selalu berubah. Sementara struktur *khabariyah* dengan pola *ismiyah* diperlukan untuk mengungkapkan sesuatu yang berlangsung terus menerus selama yang menjadi *khabar* dari pola tersebut bukan berupa kata kerja seperti *muḥammad qāma* (Muhammad berdiri; bandingkan dengan *muḥammad qāim* di atas).[84]

Berbagai pola dari struktur *khabariyah* tersebut bisa digunakan untuk memberi informasi kepada orang lain tanpa harus memberi penguat apapun. Seseorang sudah paham terhadap informasi tersebut. Tingkatan ini

---

[84]Ḥifni Bik Nāṣif, dkk., *Qawā'id al-Lughat al-'Arabiyyah* (Surabaya: Shirkat Bungkul Indāh, tt), 107-108.

disebut struktur *khabari ibtidāi* (seperti *muḥammad qāim:* Muhammad datang). Jika orang yang diberi informasi kelihatannya memiliki keraguan, redaksi informasi diberi penguat tambahan (seperti *inna muḥammad qāim:* Muhammad sungguh telah datang). Tingkatan ini disebut struktur *khabari ṭlabī.* Jika penerima informasi tampak mengingkari informasi, si pemberi informasi dapat menambah beberapa penguat untuk menambah validitas informasi yang disampaikan (seperti *inna muḥammad laqāim:* Muhammad sungguh-sungguh datang). Formasi yang terakhir ini disebut struktur *khabari inkarī.*[85]

Sedangkan struktur *inshāiyah* adalah struktur yang diarahkan untuk tidak berfungsi sebagai informasi tetapi sebagai perintah, saran, harapan, anjuran, pengandaian dan lain-lain yang bisa saja dilakukan dan bisa juga tidak dilakukan. Struktur *inshāiyah* bisa berupa *amr* (perintah untuk melakukan suatu pekerjaan dari yang lebih terhormat kepada orang di bawahnya), *nahy* (perintah untuk meninggalkan pekerjaan dari yang lebih terhormat kepada yang lebih rendah derajatnya), *istifhām* (pertanyaan kepada orang lain), *tamannī* (angan-angan seseorang yang tidak mungkin tercapai) dan *nida'* (panggilan seseorang kepada orang lain).[86]

Abdurrahman Wahid dalam menilai ayat, di antaranya menggunakan analisa struktur *khabariyah* dan *inshāiyah* ini. Dalam menjelaskan QS. Al-Nisā', 4: 3 yang dianggap sebagai kebolehan laki-laki menikahi perempuan lebih dari satu, Abdurrahman Wahid membela perempuan

---

[85]*Ibid.*, 108-109.

[86]*Ibid.*, 109.

dengan argumen berikut. Pertama, QS. Al-Nisā', 4: 3 termasuk dalam kalam *khabar* (sebuah perijinan atau kalimat berita). Ia bukan kalam perintah. Kedua, ayat tersebut memberi pengertian agar para istri diperlakukan setara. Menurutnya, tidak bisa satu perspektif dipakai sedangkan perspektif lainnya tidak. Penilaian adil dalam ayat tersebut tidak didefinisikan oleh pihak laki-laki tetapi harusnya didefinisikan oleh pihak perempuan (istri).[87]

Argumen Abdurrahman Wahid bisa dimaklumi. Jika ayat tersebut dibaca parsial akan tampak seolah-olah ayat tersebut adalah *inshāiyah.* Ayat lengkap dalam QS. Al-Nisā', 4: 3 adalah

> Jika kalian khawatir tidak bisa berlaku adil kepada anak-anak yatim, maka nikahilah wanita-wanita yang baik bagimu boleh dua, tiga dan empat. Namun jika kalian khawatir tidak bisa berlaku adil di antara mereka nikahilah satu saja atau nikahilah budak-budak yang kalian miliki....

Ayat ini ditujukan untuk para pemelihara anak yatim yang hendak menikahi mereka supaya berlaku adil. Menurut Quraish Shihab, kata "*khiftum*" menunjukkan jika seseorang merasa tidak bisa berlaku adil dilarang untuk melakukan poligami.[88] Kata *fankiḥū* bukanlah kata yang berdiri sendiri. Ia digantungkan oleh struktur sebelumnya, yaitu *wa in khiftum.* Jika struktur sebelumnya tidak ada, maka tidak ada pula kata *fankiḥū*. Memang, *fankiḥū* menggunakan kalimat perintah, namun perintah

---

[87]Wahid, *Misteri Kata-kata,* 24-26; Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 129.

[88]M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama Sampai Bias Baru* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 163.

tersebut bersyarat. Itulah sebabnya Abdurrahman Wahid menjelaskan bahwa QS. Al-Nisā', 4: 3 merupakan struktur informatif yang tidak berarti sebuah kewajiban. Bagi Abdurrahman Wahid ayat ini lebih bicara tentang keadilan. Menurut Quraish Shihab, ayat ini menggunakan dua kata untuk menunjukkan adil, yaitu *tuqsiṭū* dan *ta'dilū.* Sebagian ulama ada yang mengatakan kesamaan dua makna dari kata berbeda ini, tetapi ada yang membedakannya. *Tuqsiṭū* digunakan untuk keadilan di antara dua orang atau lebih yang menyebabkan mereka semua senang, sementara *ta'dilū* digunakan untuk diri sendiri atau orang lain dengan tidak ada tuntutan semua menjadi senang.[89] Pada penjelasan ulama tentang perbedaan makna ini, kadangkala seseorang berdalih bahwa keadilan berpoligami tidak mesti semua istri senang.

Abdurrahman Wahid mempertanyakan aspek ontologis daripada sekadar konsep keadilan yang bersifat epistemologis sebagaimana dua pendapat ulama di atas. Bagi Abdurrahman Wahid, pertanyaan ontologisnya adalah konsep keadilan siapa yang dipakai dalam penentuan banyak istri? Apakah keadilan dalam perspektif suami atau keadilan dalam perspektif istri? Jika konsep tersebut berasal dari pihak istri, sudahkah konsep tersebut berbasis kesadaran dan bukan dominasi dan hegemoni laki-laki? Para ahli tafsir, karena sistem patriarki, membuat konsep keadilan dari kacamata laki-laki. Abdurrahman Wahid menjelaskan konsep keadilan, karena obyeknya adalah perempuan, memiliki pandangan berbeda. Keadilan

---

[89]*Ibid.*, 163.

masalah poligami, bagi Abdurrahman Wahid, penentunya adalah istri. Quraish Shihab mengutip sebuah teks "*Tidak ada di dalam hati dua cinta, sebagaimana tidak ada dalam wujud di alam ini dua Tuhan.*" Teks ini menjelaskan bahwa sejatinya cinta tidak mau dibagi sebagaimana Tuhan pun tidak ingin dibagi.[90] Jika perspektif keadilan berasal dari seorang istri, istri dimungkinkan tidak akan mengizinkan suaminya menikah kembali.

Keadilan dalam perspektif istri, sebagaimana diungkapkan Abdurrahman Wahid, dapat dibuktikan kenyataanya bahwa Nabi Muhammad SAW tidak menikah lagi selama Khadijah, istri yang sangat menentramkan dirinya, belum meninggal. Kehidupan dengan satu istri dijalani selama 25 tahun. Tiga atau empat tahun kemudian, Nabi Muhammad SAW menikah dengan 'Aisyah. Inilah satu-satunya istri yang masih muda, selainnya adalah janda-janda yang telah berusia di atas 45 tahun. Kehidupan banyak istri hanya dijalani sekitar 8 tahun.[91] Keadilan perspektif istri membuka ruang bagi dialog bagi keabsahan poligami dan mengunci kran dominasi patriarki dan hasrat seksual liar suami dalam pengambilan keputusan.

Dalam menjelaskan QS. Ālu 'Imrān, 3: 85:

> Barangsiapa mencari selain Islam sebagai agama, maka amalnya tidak akan diterima dan dia termasuk orang-orang yang merugi.

Abdurrahman Wahid menolak pemaknaan kata *khāsirīn* dalam ayat tersebut diterjemahkan dengan "orang-orang

---

[90] *Ibid.*, 166.

[91] *Ibid.*, 169-170.

merugi". Konsisten dengan pemaknaan *islām* dalam QS. Al-Baqarah, 2: 208 dalam arti "damai", Abdurrahman Wahid memaknai kata *khāsirīn* tidak dalam "masuk neraka" akibat tidak masuk dalam agama Islam, tetapi rugi dalam perspektif ekonomi. Orang yang tidak menjalankan damai dalam beragama, tidak akan memperoleh keuntungan secara ekonomis. Makna ini, menurut Abdurrahman Wahid sejalan dengan penjelasan QS. Al-Baqarah, 2: 256[92] dan QS. Al-Kāfirūn, 109: 6.[93] Pemaknaan non ekonomis, dapat dipahami dari pernyataan Abdurrahman Wahid, dapat berpotensi pada sikap perendahan diri pada agama lain. Orang-orang non Muslim akan dianggap hina dan semua kebaikannya tidak akan diterima akibat tidak beragama Islam. Sikap eksklusifisme menjadi tumbuh. Ada perasaan paling benar.

Di sisi lain, Abdurrahman Wahid memberi penjelasan bahwa kata *lan yuqbala* (tidak diterima) dalam QS. Ālu 'Imrān, 3: 85 tersebut bermakna *la yusābu* (tidak diberi pahala) bukan "tidak diterima oleh Allah". Abdurrahman Wahid memberi ilustrasi pemaknaan "tidak diberi pahala" seperti orang bepergian dengan jalan kaki atau naik kereta api. Berjalan kaki atau naik kereta hukum asalnya adalah tidak berpahala. Walau tidak berpahala, ia dianggap tidak berdosa. Perjalanannya tetap dianggap sah.[94] Oleh karena

---

[92]*"Tidak ada paksaan dalam agama. Telah jelas mana yang murni dan mana yang palsu."*

[93]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 14.

[94]Abdurrahman Wahid menggunakan kaidah *uṣul al-Fiqh* yang menjelaskan bahwa asal dari segala sesuatu adalah dibolehkan sehingga ada dalil yang memerintahkan atau melarangnya. Abdurrahman Wahid, oleh karena itu, mengerti bahwa berjalan atau naik kereta api hukumnya *mubāh* (ditinggalkan tidak berdosa dan melakukan tidak berpahala).

itu, ketika orang lain tidak memeluk agama Islam, menurut Abdurrahman Wahid, tidak boleh dibunuh. Mereka harus dihargai, bahkan harus berdialog dengan mereka.[95]

Abdurrahman Wahid setuju dengan Charles Torrey, yang menjelaskan bahwa kata *khāsirīn* (rugi) dalam QS. Ālu 'Imrān, 3: 85, adalah istilah duniawi yang digunakan untuk hal-hal paling dalam (esensial) dari keyakinan manusia.[96] Hal esensial tersebut adalah hubungan komunikasi lintas agama, kelompok dan suka perdamaian (tidak melakukan kekerasan). Mereka adalah orang-orang yang tidak akan rugi. Menurut Torrey, al-Qur'an sering menggunakan istilah-istilah profesi untuk menjelaskan tentang keyakinan agama. Al-Qur'an menggunakan kata "pinjaman" untuk maksud amal kebaikan dalam QS. Al-Baqarah, 2:245,[97] memakai kata "panen" untuk amal kebaikan pula dalam QS.al-Shūrā, 42: 20,[98] dan kata "perdagangan yang rugi" untuk menyebut hubungan Islam dengan agama lain yang tidak didasari oleh damai dalam QS. Ālū 'Imrān, 3: 85.[99] Kerjasama menurutnya haruslah dilakukan untuk kepentingan manusia.[100]

Struktur ayat yang menghubungkan antara misi ekonomis kemanusiaan dengan pesan *islām* yang dimaknai damai oleh Abdurrahman Wahid serta tafsiran *lan*

---

[95]Wahid, *Misteri Kata-kata,* 31; Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 133-134.

[96]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 112.

[97]*"Barangsiapa memberi pinjaman yang baik pada Allah, maka ia akan diberi pinjaman yang berlipat ganda."*

[98]*"Barangsiapa menghendaki panenan yang baik di akhirat,akan Ku-tambah panenannya."*

[99]*"Barangsiapa mencari selain Islam sebagai agama, maka amal kebaikannya tidak akan diterima dan ia termasuk orang-orang yang merugi perdagangannya."*

[100]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 133-135.

yuqbala di atas menggambarkan kritisisme yang tinggi. Ia membedakan istilah-istilah teknis dalam dunia sosial. Cara kerja seperti ini dalam tradisi teori makna disebut dengan *naẓariyah siyāqiyah* (teori makna berdasarkan susunan kalimat). Makna kata tergantung kepada penggunaannya dalam bahasa. Kata "baik" misalnya jika digunakan untuk susunan "si Ahmad adalah orang baik", maksudnya adalah orang yang memiliki budi pekerti atau akhlak yang baik. Jika kata tersebut dalam susunan "kondisimu baik" kata seorang dokter kepada pasien, ini berarti kesehatannya tidak bermasalah. Jika dikatakan oleh seorang pedagang, "buah ini baik" artinya bahwa buah tersebut tidak busuk, masih segar dan bersih. Kata "baik" memiliki makna yang berbeda-beda tergantung *siyāq* (susunan) dalam sebuah struktur kalimat.[101]

Kata-kata al-Qur'an yang memiliki kepentingan teknis duniawi sebagaimana diungkap Torrey dan dirujuk Abdurrahman Wahid memiliki signifikansi dengan pemaknaan universal yang dibangun Abdurrahman Wahid sebelumnya, yaitu pesan damai. Di sisi lain, ungkapan teknis ini tampak pula dalam kata seperti *tijārah* yang disebut al-Qur'an sebanyak sembilan kali. Al-Qur'an juga menyebut hari kiamat dengan *yawm al-ḥisāb* (hari perhitungan). Kata *baȳ'* (jual) dan *ishtarā* (membeli) sering diungkap al-Qur'an untuk menggambarkan proses keberagamaan seseorang. QS. Al-Tawbah, 9: 111 misalnya menjelaskan:[102]

---

[101]Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama* (Malang: UIN Malang Press, 2007), 39.

[102]*Ibid.*, 76-77.

Sesungguhnya Tuhan telah membeli orang-orang beriman diri dan harta mereka dengan memberikan surga kepada mereka...maka bergembiralah dengan transaksi yang telah kamu lakukan dan itulah kemenangan yang besar.

Pemaknaan Abdurrahman Wahid bertentangan dengan tafsir-tafsir eksklusif agama. Tafsir eksklusif tersebut misalnya tampak pada Fatwa Majlis Ulama Indonesia (MUI) Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/II/2005 tentang pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama. Tafsir tersebut telah diputuskan dalam Musyawarah Nasional MUI VII pada 19-22 Jumadil Akhir 1426 H/ 26-29 Juli 2005. Dalam konsiderannya, MUI memunculkan 8 (delapan) ayat al-Qur'an dan tiga penjelasan hadis.[103] Ayat-ayat tersebut adalah ayat-ayat yang menjadi konsentrasi Abdurrahman Wahid pula, termasuk QS. Āli 'Imrān, 3: 85 yang memuat kata *khāsirīn* di atas. Ayat-ayat lain yang digunakan MUI untuk menentang pluralisme adalah seperti QS. Ālī 'Imrān, 3: 19;[104] QS. Al-Kāfirūn, 109: 6;[105] QS. Al-Ahzāb, 33: 36;[106] QS. Al-Mumtaḥanah, 60: 8-9;[107] QS. Al-Qaṣaṣ,

---

[103]Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majlis Ulama Indonesia* (Jakarta: Sekretariat Majlis Ulama Indonesia, 2010), 87-90.

[104]*"Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam..."*.

[105]*"Untukmulah agamamu, dan untukkulah, agamaku."*

[106]*"Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sesungguhnya dia telah sesat, yang nyata"*.

[107]*"Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim"*.

28: 77;[108] al-An'ām, 6: 116[109] dan QS. Al-Mu'minūn, 23: 71.[110]

Sedangkan tiga hadis sebagai penguat yang digunakan MUI adalah pertama hadis dari Imām Muslim, kedua riwayat Ibn Sa'd dalam at-Ṭabaqat al-Kubra dan Imām al-Bukhārī dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan ketiga riwayat dari Imām al-Bukhārī dan Muslim (MUI menjelaskan teks hadis secara lengkap untuk hadis pertama, namun untuk hadis kedua dan ketiga tidak. Tidak ada alasan dari MUI tentang hal ini). MUI juga tidak menjelaskan berbagai perbedaan pendapat di kalangan ulama masa lalu tentang batas-batas teologis yang berhubungan dengan agama lain:[111]

> *"Demi Zat Yang menguasai jiwa Muhammad, tidak ada seorang pun baik Yahudi maupun Nasrani yang mendengar tentang diriku dari umat Islam ini, kemuadian ia mati dan tidak beriman terhadap ajaran yang aku bawa, kecuali ia akan menjadi penghuni neraka".*

---

[108]*"Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebagagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Alla telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan".*

[109]*"Dan jika kamu menuruti kebanyakan orang-orang yang di muka bumi ini, niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan belaka, dan mereka tidak lain hanyalah berdusta (terhadap Allah)".*

[110]*"Andaikata kebenaran itu menuruti hawa nafsu mereka, pasti binasalah langit dan bumi ini, dan semua yang ada di dalamnya. Sebenarnya Kami telah mendatangkan kepada mereka kebanggaan mereka tetapi mereka berpaling dari kebanggaan itu".*

[111]*Ibid.*, 90.

> *"Nabi mengirimkan surat-surat dakwah kepada orang-orang nonmuslim, antara lain Kaisar Heraklius, Raja Romawi yang beragama Nasrani, An-Najasyi raja Abesenia yang beragama Nasrani dan Kisra Persia yang beragama Majusi, di mana Nabi mengajak mereka untuk masuk Islam".*
>
> *"Nabi SAW melakukan pergaulan sosial secara baik dengan komunitas-komunitas nonmuslim seperti komunitas Yahudi yang tinggal di Khaibar dan Nasrani yang tinggal di Najran; bahkan salah seorang mertua Nabi yang bernama Huyay bin Ahthab adalah tokoh Yahudi Bani Quraidzah".*

Berdasarkan dalil-dalil tersebut tersebut, MUI membuat keputusan hukum yang berkisar dalam empat hal. *Pertama,* pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama adalah paham yang bertentangan dengan ajaran agama Islam. *Kedua,* karena pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama bertentangan dengan ajaran agama Islam berarti umat Islam hukumnya haram mengikuti paham tersebut. *Ketiga,* dalam masalah akidah dan ibadah umat Islam wajib bersikap eksklusif. Bagi umat Islam, hukumnya haram mencampuradukkan akidah dan ibadah dengan akidah dan ibadah ajaran agama lain. *Keempat,* dalam bidang sosial kemasyarakatan yang bukan masalah akidah dan ibadah, umat Islam diperbolehkan untuk melakukan kerjasama dan aktivitas-aktivitas lain selama tidak merugikan. Hubungan di luar akidah dan ibadah umat Islam dengan umat lain bersifat inklusif.[112]

---

[112]Iswahyudi, *MUI dan Dilema Keberagamaan Inklusif: Analisa atas Fatwa-fatwa MUI, Fatwa Pemantik Eksklusivisme dan Perilaku Radikalisme Keberagamaan di Indonesia* (Penelitian STAIN Ponorogo: P3M STAIN Ponorogo, 2015), 63.

Pemaknaan Abdurrahman Wahid atas *islām* dalam arti damai bukanlah sesuatu yang harus dicurigai. Pengertian *islām* dalam arti damai menempati posisi terbanyak dari segala macam makna *islām* yaitu 157 kali. Wijaya merinci pengertian *islām* tersebut sebagai berikut. Pertama, *islām* dalam pengertian "agama". Ia disebut kurang lebih 50 kali dengan perincian 8 kali kata benda; 3 kali sifat laki-laki muslim dan 39 kali kata sifat jama'. Kedua, *islām* dalam pengertian "ketundukan". Ia disebut sebanyak 24 kali. Ketiga, *islām* dalam makna "kedamaian". Dalam makna ini disebut sekitar 157 kali dengan perincian 79 kali berupa kata benda; 50 kali kata sifat dan 28 kali kata kerja.[113] Al-Qur'an dalam perincian makna *islām* demikain lebih menonjol sebagai "damai". Dalam makna ini ia disebut lebih banyak dibanding makna lain. Jumlah kata benda *islām* disebut 79 kali oleh al-Qur'an, menurut Wijaya mengutip Hasan Hanafi, menandakan pengertian inti masalah atau substansi.[114]

Abdurrahman Wahid memiliki legitimasi religius untuk bertindak lintas agama dalam memperjuangkan perdamaian. Abdurrahman Wahid mencintai dan menghargai setiap upaya hidup damai. Ia berkomentar panjang tentang Yayasan Perdamaian Niwano, sebuah yayasan dari kelompok Budhis terbesar di Jepang, *Rissho Kosei-Kai,* yang memberi penghargaan kepada Uskup Agung Helder Camara karena memiliki prestasi yang baik dalam perjuangan perdamaian dan usaha menumbuhkan

[113]Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2011), cet. I, 266-268.

[114]*Ibid.*, 269.

saling perhatian antaragama. Helder mendorong untuk terjadinya perlawanan terhadap kekuasaan militer yang menindas rakyat dan struktur yang timpang, di negaranya sendiri maupun di Amerika Latin pada umumnya. Abdurrahman Wahid memandang penting melihat Yayasan Niwano karena cara-caranya yang tidak biasa. Biasanya, hadiah nobel atau semisalnya adalah usaha menghindari, melerai, mengurangi atau menyelesaikan konflik, baik konflik bersenjata akibat terorisme atau yang lain, maupun pejuang kemanusiaan dalam arti umum seperti usaha mengeluarkan masyarakat dari penyakit lepra atau mengurusi kaum miskin. Yang dilakukan Helder bukan menghindari konflik, justru Helder mengajak orang untuk konflik karena melawan rezim militer yang otoriter. Cara Helder, menurut Abdurrahman Wahid, telah memenuhi dua kriteria Yayasan Niwano, yaitu memajukan perdamaian dan mengembangkan saling pengertian antaragama. Cara ini bagi Abdurrahman Wahid adalah unik.[115]

Pemaknaan QS. Ālu 'Imrān, 3: 85 dalam perspektif ekonomi di atas relevan dengan pernyataan Abdurrahman Wahid mengenai Yayasan Niwano ini. Abdurrahman Wahid mengatakan:

> Upaya menghilangkan penindasan berarti kesediaan untuk turut menegakkan struktur ekonomi yang adil -yang bebas dari eksploitasi kalangan yang oleh Dom Helder disebut 'mereka yang memiliki uang', alias kaum modal. Jika pemerintah dan kekuasaan yang ada mengukuhkan struktur eksploitatif, kalangan agama

[115]Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela,* 145-147.

> harus memunculkan alternatif mereka di bawah: swadaya masyarakat untuk meningkatkan kesejahteraan, membebaskan diri dari kungkungan hukum yang tidak adil, dan memperjuangkan hak-hak asasi.
>
> ...Dan kalangan intelektual diminta mempelopori jaringan pendidikan yang benar-benar relevan dengan kebutuhan golongan miskin.[116]

Helder bagi Abdurrahman Wahid meminjam cara-cara yang dikembangkan dalam agama-agama lain. Ini tentu bisa muncul dari sikap yang pluralis, tidak eksklusif. Menurutnya, pertama, Helder meminjam cara di lingkungan agama Hindu, Mahatma Gandhi yang memperjuangkan kemerdekaan India. Kedua, Helder meminjam cara di kalangan agama Kristen Protestan, Martin Luther King yang memperjuangkan hak-hak sipil golongan kulit hitam di Amerika Serikat. Abdurrahman Wahid mengatakan:

> Bukankah dengan saling pengertian mendasar ataragama seperti itu, masing-masing agama akan memperkaya diri dalam mencari bekal perjuangan menegakkan moralitas, keadilan dan kasih sayang?[117]

Lagi-lagi pengertian *islām* dalam perspektif ekonomi Abdurrahman Wahid mendapat motivasi dari sosok Kiai Ali yang dikaguminya. Bagi Kiai Ali menyediakan kebutuhan pokok manusia adalah bagian dari jihad. Mengutip karya Sheikh Zain al-Dīn al-Malibārī, *Fatḥ al-Mu'īn,* Kiai Ali menjelaskan bahwa jihad tersebut adalah menyediakan makanan pokok sebanyak 0,6 kg beras sehari per orang untuk ukuran orang Indonesia sekarang,

---

[116]*Ibid.*, 147.

[117]*Ibid.*, 148.

menyediakan pakaian dua stel satu tahun, tempat tinggal yang aman dari gangguan dan biaya pengobatan.[118] Abdurrahman Wahid menilai banyak orang salah dalam menilai jihad. Jihad lebih banyak diartikan sebagai perjuangan menegakkan kebenaran teologis *an sich.* Pandangan eksklusif atas QS. Ālu 'Imrān, 3: 85 yang menganggap agama lain tidak diterima, dapat mendorong umat Islam untuk jihad meluruskan orang yang dianggap salah. Jika yang dianggap salah tidak terima, konflik tidak bisa dihindari. Secara ekonomi, konflik sangat merugikan (*khāsir*). Kasus konflik sunni-shi'ah sebagai misal. Kelompok sunni menganggap kelompok shi'ah sesat. Sesat berarti telah keluar dari Islam. *Khusr* (rugi) tidak saja harta benda tetapi juga nyawa.

Seperti jamak diketahui, pada 29 Desember 2011 diperkirakan sekitar 500 orang dari warga non-Shi'ah menyerang dan membakar perkampungan Shi'ah di Dusun Nangkernang Sampang. Dalam kasus tersebut 4 (empat) rumah terbakar. Kekerasan terjadi lagi pada 26 Agustus 2012 pasca Idul Fitri. Kekerasan kedua ini lebih besar dan lebih luas. Non Shi'ah atau mereka menyebut diri mereka dengan kelompok sunni menyerang para jama'ah Shi'ah dan membakar hampir semua rumah warga Shi'ah. Diperkirakan 48 rumah roboh rata dengan tanah. Muhammad Hasyim alias Hamamah (45 th) salah satu warga Shi'ah meninggal dalam peristiwa tersebut. Hasyim dibunuh dengan menggunakan celurit oleh sekitar lima orang.[119]

---

[118]Wahid, *Kiai Nyentrik,* 64.

[119]Isnatin Ulfah, *Perempuan di Tengah Konflik Agama: Fakta Kekerasan Terhadap Perempuan dalam Konflik Sunni-Syi'ah Sampang Madura* (Surabaya: Imtiyaz, 2015), 50.

3. Teks Merefleksikan Fakta Kesejarahan

Teks tidak bisa dilepaskan dari fakta sejarah kehadirannya. Abdurrahman Wahid hampir dalam seluruh tafsirannya atas teks-teks agama melandaskan pada telusuran kesejarahan atas kemunculan teks. Ada dua dialektika yang terjadi pada diri Abdurrahman Wahid dalam proses ini.

Pertama, Abdurrahman Wahid menginginkan justifikasi teologis sekaligus sosiologis terhadap teks-teks agama (al-Qur'an dan Hadis) untuk kerja-kerja nyata kemanusiaan, keagamaan dan kebangsaan. Agar justifikasi tersebut tidak keluar dari visi agama Islam, Abdurrahman Wahid menggunakan perangkat-perangkat metodologi pemaknaan. Metodologi yang tepat adalah metodologi pembacaan tafsir kontemporer, yaitu sebuah metodologi yang menghendaki adanya kontekstualisasi teks. Kontekstualisasi teks diperlukan supaya teks tidak terkarantina dalam sangkar sebab-sebab yang menghadirkannya. Teks harus keluar dalam ruang terbuka dan dengan spiritnya mengiringi perjalanan umat Islam.

Teks harus disadari bahwa ia tidak bisa keluar dari situasi sosial yang melingkupinya. Teks juga terikat oleh kondisi emosional-psikologi pemilik teks dan audiensi teks. Keterikatan tersebut perlu diurai agar tidak terjadi "pewarisan" selabut teks. Teks dengan audiensi pedagang misalnya tidak cocok untuk audiensi petani. Salah paham memahami audiensi berakibat pada stratifikasi sosial tertentu di satu sisi (seperti pedagang lebih utama dari petani dan lain-lain) dan berpotensi konflik di sisi lain. Konflik muncul akibat pertentangan "yang asli" dengan "yang tidak asli" dalam bidang agama.

Kedua, justifikasi teologis dan sosiologis tersebut digunakan untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi Abdurrahman Wahid. Berbagai karya Abdurrahman Wahid adalah refleksi dari kegelisahan dirinya. Karya hadir tidak dalam ruang hampa. Ia adalah respons intelektual pengarang atas kondisi sosial sekaligus tanggapan batin pengarang. Kondisi sosial dimaksud adalah problem-problem yang terjadi pada masyarakat. Sementara tanggapan batin pengarang adalah pergolakan pengarang atas segala hal. Pergolakan bisa berarti pergolakan pengarang atas kondisi sosial yang berlaku umum, namun secara idealitas tidak sesuai dengan yang diharapkan pengarang. Atau bisa juga pengalaman-pengalaman pribadi, namun diandaikan sebagai pengalaman yang bisa dialami oleh orang lain. Karya, jawaban yang diberikan, tidak selalu murni tiba-tiba datang dalam diri pengarang,[120] tetapi didasarkan pada pengetahuan atau referensi yang telah dimiliki. Karena itulah dalam berbagai karya sering ditemui pendapat-pendapat intelektual yang dimunculkan sebagai penguat argumen.

Dapat disimpulkan bahwa dialektika tersebut dilakukan dengan pertama-tama Abdurrahman Wahid meneliti kondisi sosiologis teks agama hadir, kemudian ia memaknai visi teks tersebut (makna universal) dan terakhir adalah membawa visi tersebut untuk menyelesaikan masalah yang dihadapi. Pada tahap terakhir ini, Abdurrahman Wahid telah melakukan

[120]Term "tidak selalu murni" memberi pengertian adanya tradisi sebuah ilmu yang datang tiba-tiba. Dalam tradisi sufi, pengetahuan model ini disebut "ilmu ladunni". Ilmu yang diberikan langsung oleh Allah.

fungsionalisasi teks. Pentingnya melihat fakta kesejarahan bagi Abdurrahman Wahid, oleh karena itu, adalah untuk melihat visi universal teks dan untuk fungsionalisasi teks. Bagan berikut akan memperlihatkan tiga fungsi tersebut (teks, visi universal teks dan fungsionalisasi teks).

Abdurrahman Wahid, melalui telusuran kesejarahan, membela kaum perempuan dengan mengkritik pemaknaan QS. Al-Nisā', 4: 34 yang menjelaskan bahwa perempuan tidak layak menjadi pemimpin. Gambaran ayat tersebut menurut Abdurrahman Wahid adalah gambaran perempuan prasejarah, sebuah masa di mana kepemimpinan dijalankan secara individual bukan institusional. Di saat kepemimpinan dalam bentuk institusional organisatoris, perempuan memiliki hak sama dengan laki-laki.[121] Ayat ini sebenarnya bercerita tentang kasus spesifik, yaitu seorang perempuan mendatangi Nabi Muhammad SAW dalam kondisi wajahnya yang luka akibat penganiayaan suami. Perempuan tersebut mengadukan nasibnya kepada Nabi. Nabi Muhammad SAW. kemudian memanggil suami perempuan tersebut dan mengarahkan QS. Al-Nisā', 4: 34 tersebut kepadanya.[122]

Ayat ini adalah refleksi dari masyarakat patriarkis, masyarakat yang mengunggulkan kaum laki-laki dibanding

---

[121]Wahid, *Misteri Kata-kata,* 24-26; Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 129.

[122]Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, dkk., *Rekonstruksi Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogkarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002), 15.

perempuan. Sumber masalahnya adalah pada kalimat *qawwāmūn* dalam QS. Al-Nisā', 4: 34 tersebut. Karena penafsir klasik juga dipengaruhi pandangan patriarkis, maka muncul peran-peran laki-laki dan perempuan secara hirarkis, laki-laki lebih utama dibanding perempuan, laki-laki di sektor publik sementara perempuan pada wilayah domestik. Bahkan menurut Nasaruddin Umar, tafsir klasik tersebut menempati posisi nomor tiga "kitab suci" setelah al-Qur'an dan Hadis.[123] Kata *qawwāmūn* biasanya diartikan sebagai pemimpin, pembimbing, penanggungjawab, atau kata semisal yang menunjukkan superioritas laki-laki.

Abdurrahman Wahid menilai tradisi kepemimpinan yang digambarkan al-Qur'an adalah kepemimpinan abad VIII Masehi di Jazirah Arab. Seorang pemimpin secara individual harus memimpin peperangan melawan suku lain, membagi air untuk irigasi, memimpin karavan perdagangan dan mendamaikan berbagai persoalan yang dihadapi oleh para keluarga. Ia membuat dan melaksanakan hukum sekaligus.[124] Di saat masyarakat merendahkan perempuan, posisi perempuan sebagai pemimpin pasti tidak menguntungkan.

Perbincangan kepemimpinan abad VII Masehi di Arab sesungguhnya adalah bagian dari keberlanjutan dari tradisi perendahan atas perempuan dalam tradisi-tradisi dunia. Kita ambil contoh Undang-undang Hindu Brahmana menganggap perempuan tidak memiliki kemampuan dan laki-laki menaungi (memimpin) mereka

[123]Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam", dalam Dzuhayatin, dkk., *Rekonstruksi Wacana,* 85.

[124]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 129.

sepanjang masa. Perempuan tidak memiliki hak untuk mengerjakan pekerjaannya sendiri bahkan urusan rumah tangga sekalipun. Peradaban Yunani, tempat para filsuf, juga demikian. Mereka membagi strata sosial menjadi tiga, orang-orang merdeka, orang pendatang atau orang asing yang berdagang dan kelas para budah termasuk perempuan di dalamnya. Perempuan dalam masyarakata Yunani masuk dalam strata ketiga. Aristoteles bahkan menganggap perempuan tidak dibekali oleh alam kemampuan berpikir.[125] Agama Yahudi dan Kristen hampir mirip dengan kebudayaan Yunani. Talmud dalam agama Yahudi menyarankan hati-hati terhadap perempuan dan menganggapnya bahaya. Di dalam Kristen pun muncul pernyataan "perempuan merupakan kejahatan, kesesatan alami, bencana, bahaya rumah tangga serta fitnah yang membinasakan dan kejahatan.[126]

Al-Qur'an menggambarkan masyarakat Arab juga demikian. QS. Al-Naḥl, 16: 58-59,[127] QS. Al-Takwiir, 81: 8-9,[128] QS. Al-Nisā', 4: 19[129] dan lain-lain adalah gambaran

[125]Plato berkeinginan untuk mensejajarkan laki-laki dan perempuan dalam sistem republik namun gagal akibat penentangan sesama filsuf.

[126]Muhammad Anis Qasim Ja'far, *Perempuan dan Kekuasaan: Menelusuri Hak Politik dan Persoalan Gender dalam Islam,* terj. Ikhwan Fauzi (ttp: Amzah, 2002), 1-5.

[127]*"Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah mukannya dan dia sangat marah. Ia menyembunyikan dirinya dan orang dari orang banyak disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan, ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan."*

[128]*"Dan apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya, karena dosa apakah dia dibunuh?"*

[129]*"Dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali apa yang telah kamu berikan kepadanya."*

masyarakat Arab dalam menyikapi perempuan. Qasim Ja'far menyimpulkan kondisi perempuan dalam pandangan masyarakat Arab dalam tiga hal. Pertama, perempuan dianggap sebagai pelayan bagi laki-laki dan diwariskan, tetapi tidak mewarisi. Kedua, perempuan berada di bawah kekuasaan dan perwalian laki-laki, tidak punya kebebasan dan kehendak. Ketiga, perempuan dikubur hidup-hidup.[130]

Gambaran masyarakat Arab demikian dari sisi budaya tidak memungkinkan menjadi pemimpin. Bagi Abdurrahman Wahid, kondisi yang tidak lagi patriarkis memungkinkan perempuan memiliki hak sama untuk berkontestasi dengan laki-laki. Kepemimpinan dalam era modern tidak lagi individual tetapi kolektif dan terbagi (eksekutif, yudikatif dan legislatif). Sinyal-sinyal al-Qur'an menunjukkan perempuan dan laki-laki memiliki peran yang sama. QS. Al-Nisā', 4: 1,[131] QS. Al-Baqarah, 2: 35,[132] QS. Ṭāhā, 20: 121[133] dan QS. Al-A'rāf, 7: 22-23[134] telah memberi isyarat persamaan tersebut.[135] Allah SWT. tidak

---

[130]*Ibid.*, 8-9.

[131]*"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu."*

[132]*"...Diamlah kamu di surga ini, dan makanlah makanan-makanan yang banyak lagi baik, mana saja yang kamu suka, tetapi janganlah kamu dekati ponon ini yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim.:*

[133]*"Maka keduanya memakan dari buah pohon itu, lalu tampaklah aurat mereka. Mereka menutupinya dengan daun-daun yang ada disurga."*

[134]*"...Kemudian Tuhan mereka menyeru. Bukankah Aku telah melarang kamu berdua dari pohon kayu itu dan Aku katakan padamu bahwa sesungguhnya setan adalah musuhmu yang nyata? Keduanya berkata, Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri. Jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang merugi."*

[135]Ja'far, *Perempuan dan Kekuasaan,* 9-10.

mengatakan, sebagaimana tafsir-tafsir klasik, bahwa perempuan yang menyebabkan keterjatuhan Adam dalam surga, tetapi Allah SWT menyebut dengan kata ganti "kamu berdua". Kesalahan dan tanggungjawab tidak hanya di pundah Hawa, tetapi mereka berdua, Adam dan Hawa.

Abdurrahman Wahid menghubungkan makna *qawwām* dengan perjuangan Hak Asasi Manusia. Ia mengatakan:

> Menurut pengertian hak asasi, wanita dan pria memiliki derajat dan status yang sama dengan pria. Wanita dan pria memiliki persamaan hak, kewajiban dan kesamaan kedudukan. Tapi masalah ini sering dikacaubalaukan dengan pernyataan bahwa Islam menentang persamaan hak. Dalam Islam memang lelaki dan wanita tidak sama, lelaki punya hak lebih banyak dan boleh jadi hal ini sama dengan pengertian antropologis. Terminologi ayat "*arrijālu qawwāmūna*" asasi manusia. Tetapi yang terpenting *'ala an-nisā'*, sebenarnya antropologis. Diputar balik, pria memang *qawwām.* Lebih tegar, lebih bertanggungjawab atas kesselamatan wanita daripada sebaliknya. Pengertian antropologis bisa juga berlaku dalam terminologi psikologis, yaitu pria melindungi wanita sebagai makhluk yang dianggap lemah. Tetapi ada kekuatan pada wanita, yakni ia bisa memilih pria. Misalnya, seorang mahasiswi yang ingin diantar pulang karena kemalaman, maka wanita bisa memilih siapa yang mengantar si A atau si B. Artinya, dalam kelemahannya itu, wanita memiliki kedudukan yang lebih kuat.[136]

---

[136]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 376.

Abdurrahman Wahid memahami ayat tentang kebencian orang-orang Yahudi dan Nasrani kepada kaum Muslim juga demikian. Ayat tersebut terdapat dalam QS. Al-Baqarah, 2: 120:

> Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah rida kepadamu (Muhammad) sehigga engkau mengikuti agama mereka.

Menurut Abdurrahman Wahid, ayat ini tidak berlaku umum. Ayat ini adalah ayat spesifik dan hanya berlaku pada kasus khusus. Ayat tersebut mengkisahkan tentang relasi Muhammad SAW dengan kedua agama tersebut di jaman beliau, yaitu tentang pengusiran yang dilakukan orang-orang Yahudi kepada beberapa suku yang hidup di Madinah seperti Bani Quraiẓah.[137] Menjadikan QS. Al-Baqarah, 2: 120 sebagai bentuk kecurigaan kepada penganut agama Yahudi dan Nasrani akan menyebabkan disharmoni keagamaan dan sosial.

Sebagai sebuah keyakinan, "tidak akan pernah rida" dalam ayat tersebut dipahami Abdurrahman Wahid sebagai sebuah hal wajar sebagaimana umat Islam juga tidak rida dengan keyakinan Yahudi dan Nasrani. "Tidak akan pernah rida" menurut Abdurrahman Wahid adalah tidak bisa menerima konsep-konsep dasar yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Abdurrahman Wahid membuat ilustrasi "tidak akan pernah rida" kelompok Yahudi dan Nasrani tersebut adalah seperti seorang gadis yang dipaksa untuk menikah dengan seorang kakek.

---

[137]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai: Sebuah Dialog Mencari Kejelasan* (Surabaya: Offset Bisma Satu, 1999), Edisi Kedua, 28.

Seorang gadis tidak menerima konsep yang dipaksakan kepada dirinya bahwa menikah dengan kakek tersebut akan menyebabkan ia bahagia. Walau dia tidak rida bukan dalam arti sang gadis memusuhi orang tuanya yang memaksa atau kakek yang dijodohkannya. Seseorang bisa saja, walau tidak menerima konsep dasar, tetapi masih bisa menjalin komunikasi dengan seseorang yang berbeda konsepsi dasarnya sebagaimana Siti Nurbaya yang menikah dengan Datuk Maringgih.[138]

Pandangan Abdurrahman Wahid ini bertolak belakang dengan pandangan sekelompok orang yang menganggap QS. Al-Baqarah, 2: 120 sebagai sebuah kenyataan. Yahudi dan Nasrani haruslah diwaspadai. Kelompok ini menunjukkan berbagai pembantaian yang dilakukan oleh kaum Nasrani dan Yahudi. Umat Islam menjadi korban keganasan Yahudi Israel, pembantaian umat Islam di Spanyol, Turkistan, Philipina Selatan, korban Poso dan lain-lain. Kaum Yahudi dan Nasrani selalu berusaha menjadikan umat Islam keluar dari Islam. George W. Bush bahkan pernah mengatakan, walau ini diakuinya sebagai keseleo lidah, "sekaranglah dimulai perang salib."[139] Kesan permusuhan yang menjadi semacam paradigma sebagian umat Islam, diminimalisasi oleh Abdurrahman Wahid tidak saja dalam pikiran-pikiran tetapi juga dalam

---

[138]Abdurrahman Wahid, "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia, 2001), 53-54; Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh,* 32.

[139]Ini adalah perkataan Muhammad Thalib dalam buku Tim Editor Mujahidin, *Kekafiran Berfikir Sekte Paramadina* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2004), 75.

tindakan walaupun ia sendirian dan dikecam dalam komunitas yang memayunginya, Nahdlatul Ulama (NU). Bagi Husein Muhammad, kesendirian perjuangan adalah ciri dari pribadi sufi seorang Abdurrahman Wahid.[140]

Umat Islam, menurut Abdurrahman Wahid, tidak perlu marah dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam konflik agama-agama. Umat Islam tidak perlu harus membela Tuhannya. Melawan dengan heroisme tanpa pikiran jernih, atau dalam bahasa Abdurrahman Wahid, "ekspresi diri yang dianggap merugikan Islam" tidak perlu dilayani. Abdurrahman Wahid menawarkan sebuah sikap positif konstruktif. Islam perlu dikembangkan, tidak untuk dihadapkan bermusuhan dengan serangan penganut agama lain. Abdurrahman Wahid mengutip pernyataan Ḥujwirī sebagai berikut:

> Bila engkau menganggap Allah ada hanya karena engkau yang merumuskannya, hakikatnya engkau sudah menjadi kafir. Allah tidak perlu disesali kalau "Ia menyulitkan" kita, juga tidak perlu dibela kalau orang menyerang hakikat-Nya. Yang ditakuti berubah adalah persepsi manusia atas hakikat Allah, dengan kemungkinan kesulitan yang diakibatkannya."[141]

Abdurrahman Wahid membantah pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an dalam QS. Al-Fatḥ: 48, 29[142] menginstruksikan Nabi Muhammad dan orang-

---

[140]Seorang sufi mengatakan: "Ia yang jiwanya telah mencapai kesadaran yang matang, bantuan eksternal tak lagi diperlukan." Lihat Muhammad, *Sang Zahid,* 55.

[141]Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela,* 67-68.

[142]"*Muhammad Rasulullah dan orang-orang yang bersamanya bersikap keras kepada orang kafir dan lemah lembut sesama orang Islam.*"

orang Islam untuk keras kepada orang kafir. Menurut Abdurrahman Wahid ayat ini bercerita tentang orang kafir Mekkah yang memerangi Nabi Muhammad SAW dan umat Islam. Sayang kepada kaum muslimin pun bukan kasih sayang "buta", tetapi kasih sayang dengan tetap saling mengkoreksi.[143]

Abdurrahman Wahid, seperti sebelumnya, memahami QS. Al-Fatḥ: 48, 29 tidak dalam makna umum. Ia berlaku spesifik. Alasan-alasan seperti inilah yang mendorong Abdurrahman Wahid bertindak "tenang" menanggapi masalah kasus Salman Rusdi dalam karyanya *The Satanic Verses* yang menghina Nabi Muhammad SAW dan juga masalah *Tabloid Monitor* yang menempatkan Nabi Muhammad SAW tidak dalam urutan pertama di antara orang-orang yang dikagumi masyarakat Indonesia (Soeharto pada urutan pertama dan Nabi Muhammad SAW pada urutan nomor ke-11. Lebih dari itu, Arswendo Atmowiloto seorang Katolik dan Pemimpin Redaksi *Monitor* pada urutan ke-10 lebih tinggi dari Nabi Muhammad SAW[144]). Abdurrahman Wahid tidak perlu curiga pada Salman atau *Tabloid Monitor* yang non-Muslim dengan dalil QS. Al-Baqarah, 2: 120 dan QS. Al-Fatḥ: 48, 29. Baginya, seperti ungkap Ḥujwirī, Allah SWT tidak akan berkurang keagungannya hanya dengan penghinaan-penghinaan. Husein Muhammad mengutip jawaban Abdurrahman Wahid masalah penghinaan Nabi Muhammad SAW di atas:[145]

---

[143]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 123; Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh,* 31.

[144]Arif, *Humanisme Gus Dur,* 271.

[145]Muhammad, *Sang Zahid,* 55.

> Di tempatkan di urutan mana pun, Muhammmad bin Abdillah tetap saja sang penghulu para nabi dan utusan Tuhan, *Insan Kamil.*"

Abdurrahman Wahid sebenarnya sedang menguji kebenaran itu sendiri. Ia yakin bahwa Islam adalah agama yang benar. Kebenaran selamanya akan menjadi benar, baik dibela ataupun tidak. Tuhan memiliki mekanisme sendiri untuk mengatur kebenaranan itu, sebagaimana Tuhan telah mengatur mekanisme hukum alam agar tetap seimbang. Ibarat dunia yang *cosmos* (seimbang), ibarat mekanisme tubuh yang seimbang dan ibarat kehadiran kontradiksi kehidupan (terang-gelap, baik-buruk, damai-konflik, dan lain-lain), Tuhan telah memberi mekanisme internal yang mapan. Kebenaran tidak akan dikalahkan oleh keburukan. Tuhan Yang Maha Benar tidak memerlukan kebenaran lain untuk membuktikannya. Bisa saja, kebenaran yang ingin diperjuangkan oleh makhluk tidak sesuai dengan kehendaknya. Tuhan punya caranya sendiri. Untuk menghindari antara pembelaan dan diam masalah Tuhan, Abdurrahman Wahid mengatakan:

> Islam perlu dikembangkan, tidak untuk dihadapkan pada serangan orang. Kebenaran Allah tidak berkurang sedikit pun dengan adanya keraguan orang. Maka ia pun tenteram. Tidak lagi merasa bersalah berdiam diri. Tuhan tidak perlu dibela, walaupun tidak juga menolak dibela. Berarti atau tidaknya pembelaan, akan kita lihat dalam perkembangan di masa depan.[146]

[146]Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela,* 68.

C. Kritik dan Relevansi

Cara baca Abdurrahman Wahid tidak bisa dianggap sebagai sebuah metodologi yang bisa digunakan oleh para pengikutnya. Gagasan-gagasan Abdurrahman Wahid bersifat parsial dan diorientasikan untuk menjawab berbagai persoalan yang hadir di hadapannya baik masalah keislaman maupun masalah kebangsaan. Para pembaca Abdurrahman Wahid harus mengais berbagai serpihan pemikirannya untuk dihubungkan membentuk suatu sistem pemikiran. Di samping alasan orientasi di atas, Abdurrahman Wahid tidak memiliki sebuah karya utuh yang sengaja ditulis sebagaimana intelektual seperti Ḥasan Ḥanafī, Shaḥrūr atau sebagaimana Nurcholish Madjid. Walaupun Abdurrahman Wahid adalah intelektual yang produktif (sebagai contoh menurut penuturan Mustofa Bisri selama enam bulan setelah lengser dari presiden, antara September 2001 s/d 10 Maret 2002, Abdurrahman Wahid telah menulis sekitar 54 artikel[147]), namun tulisan tersebut bukanlah proyek yang membutuhkan alur sistematik, di mana satu bahasan harus terlebih dahulu dari pada yang lainnya. Para editorlah biasanya yang menyusun karya-karya tersebut sehingga mudah dibaca.

Ḥasan Ḥanafī[148] misalnya ketika ingin mengulas bagaimana seharusnya umat Islam menyikapi tradisi,

[147]Mustofa Bisri, "Kolom-Kolom Mantan Presiden", dalam Wahid, *Misteri Kata-Kata,* x.

[148]Lahir di Mesir tanggal 13 Pebruari 1935. Pendidikannya diperoleh pada Departemen Filsafat Universitas Kairo tahun 1952. Ia melanjutkan ke jenjang studi lanjut di Universitas Sorbonne, Prancis selama 10 tahun (1956-1966). Karya disertasinya setebal 900 halaman mendapatkan penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir tahun 1961. Lihat Lisiyono Santoso, "Kritik Hasan Hanafi Atas Epistemologi Rasionalitas Modern", dalam Listiyono Santoso, Sunarto dkk., *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003), 267-268.

menulis *Min al-'Aqīdah ila al-Tsawrah* (Dari Aqidah ke Revolusi), ketika mengkritik model orientalisme, ia menulish *al-Muqaddimah fī 'Ilm al-Istighraq* (Pengantar Oksidentalisme) dan lain-lain. Ḥasan Ḥanafi memiliki tiga problem utama yaitu bagaimana sikap kita (umat Islam) terhadap tradisi, bagaimana sikap kita terhadap Barat dan bagaimana sikap kita terhadap realitas. Tiga hal ini menurutu Listiyona Santoso adalah alur metodologi yang harus dipahami secara bertahap.[149] Tiga problem tersebut adalah pertanyaan penting yang akan diselesaikan melalui proyeknya tentang "tradisi dan modenisasi" yaitu sebuah proyek yang menyajikan dialektika ego dengan dirinya (*turās:* warisan masa lalu), dialektika dengan orang lain (*al-akhar*) dan dialektika dengan kekinian. Proyek tersebut menurut Amin Abdullah tidak dimaksudkan sebagai *intellectual exercises* tetapi ditujukan untuk perubahan nyata di dunia Muslim.[150] Demikian pula Shaḥrūr,[151] ia membuat sebuah proyek rekonstruksi metodologi hukum Islam dengan menulis *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirāah al-Mu'āṣirah* (al-Kitab dan al-Qur'an: Suatu Pembacaan Kontemporer). Shaḥrūr menyelesaikan karya ini selama

---

[149]*Ibid.*, 281.

[150]Amin Abdullah dalam kata pengantar buku Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), xvii-xviii.

[151]Shaḥrūr (nama lengkapnya Muhammad Ibn Dāib Shaḥrūr) lahir pada 11 April 1938 di Damaskus (Syiria). Jenjang S1 ia peroleh di Moskow (Rusia) dan jenjang S2 dan S3 di Irlandia namun mengambil spesialisasi mekanika pertanahan dan fondasi. Lihat dalam Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirāah al-Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ahāli, 1990), 823 dan halaman persembahan dalam Shaḥrūr, *Dirāsah Islāmiyah Mu›asirah Dawlah wa al-Mujtama›* (Damaskus: al-Ahāli, 1994).

20 tahun mulai tahun 1970-an sampai tahun 1990-an. Pada tahun 1990, buku ini diterbitkan dan menjadi buku terlaris di Timur Tengah.[152]

Abdurrahman Wahid, sesuai dengan pengalaman pendidikannya yang beragam, mengambil berbagai pengetahuan menjadi racikan sistem pemaknaan yang dibangunnya. Ia misalnya mengambil kaidah *uṣūl fiqh* untuk memperkuat argumen keputusan hukum Islam yang dibuatnya. Ia juga mengambil penjelasan dari Charles Torrey, dalam memberi makna kata *khāsirīn* (rugi) dalam QS. Ālu 'Imrān, 3: 85. Lebih dari itu, Abdurrahman Wahid juga melakukan tradisi penelusuran historisitas teks untuk mengerti kandungan spirit teks sebagaimana yang menjadi konsentrasi pemikir neomodernis Muslim. Di samping memiliki kelebihan, model semacam ini memiliki beberapa kelemahan.

Pertama, model pemaknaan semacam ini bersifat arbitrer, semaunya, sesuai selera. Cara seperti ini berpotensi untuk menjadikan pemaknaan teks cenderung liar. Artinya, berbagai referensi bisa saja dipaksakan oleh seorang penafsir untuk memenuhi kebutuhan yang dihadapi. Misalnya, ketika Abdurrahman Wahid memaknai kata *khāsirīn* (QS. Ālu 'Imrān, 3: 85) dalam pengertian ekonomis bagi orang yang tidak masuk Islam (masuk dalam kedamaian). Maka bagaimana membuat sebuah keyakinan teologis bahwa keberagamaan berada dalam "relativitas" yang diabsahkan. Maksudnya adalah ketika seseorang

---

[152]Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur›ān,* 47-48; Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muḥammad Syaḥrūr* (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2003), cet. I, 46-47.

mengakui berislam dengan menjadikan dirinya dan orang lain "damai" serta mampu menjalin komunikasi dengan lintas agama dengan baik, dia akan memeroleh keuntungan yang bersifat duniawi. Jika seperti ini, bagaimana Abdurrahman Wahid menjelaskan keberislaman Yahudi dan Nasrani misalnya. Apakah yang dimaksud dengan *Islām* dalam QS. Ālu 'Imrān, 3: 85 itu keberislaman teologis atau keberislaman sosial. Keberislaman teologis harus ada persamaan dan perbedaan antarsemua agama untuk memperjelas eksistensinya dalam kehidupan. Sedangkan keberislaman sosial adalah perwujudan dari pola komunikasi praksis dalam kehidupan. Problemnya, ketika QS. Ālu 'Imrān, 3: 85 dimaknai sebagai keberislaman sosial, maka bagaimana keberislaman teologis ditempatkan dalam kasus QS. Ālu 'Imrān, 3: 85 tersebut? Jika dijawab bahwa keberislaman teologis tetap mengikuti kerangka rukun iman, rukun Islam dan ditambah rukun tetangga, maka bagaimana menghadapi persoalan teologis tiga tuhan dalam satu menurut Kristen misalnya? Berbeda dengan Nurcholish Madjid misalnya yang membagi Islam menjadi dua; Islam umum dan Islam khusus,[153] Abdurrahman Wahid agaknya kurang mengelaborasi masalah ini. Ia langsung menempatkan Islam dalam pengertian sosial. Abdurrahman Wahid pernah mengkritik Nurcholish Madjid

---

[153]Islam umum adalah Islam yang diturunakan oleh Allah SWT kepada seluruh utusannya. Sedangkan Islam khusus adalah Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Islam, baik dalam makna umum atau khusus memiliki paralelitas yaitu mengajarkan ketauhidan kepada Allah. Lebih lanjut lihat Nucholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2010), Cet. IV, xv-xviii; Madjid, *Islam: Doktrin,* 9.

yang dianggapnya tidak melihat perbedaan kategoris dari sudut pandang teologis antara Islam dengan agama lain. Nucholish Madjid dianggap Abdurrahman Wahid terlalu mengeneralisir persamaan antara Islam dengan agama lain. Menurutnya, semua agama memiliki perbedaan teologis sebagai unikum masing-masing.[154] Karena teologi bersifat mengikat dan eksklusif, agaknya kurang cukup mengelaborasi makna Islam hanya sekedar perspektif sosial seperti gagasan Abdurrahman Wahid. Dialog yang diharapkan Abdurrahman Wahid akan mengalami hambatan paling kuat pada masalah problem teologis ini.

Abdurrahman Wahid akhirnya mengakui bahwa kerjasama antaragama akan sulit dilakukan pada tahap akidah karena masing-masing agama memiliki keyakinan inti yang dipegang teguh. Yang mungkin dilakukan menurutnya adalah masalah capaian-capaian kesejahteraan materi. Aspek materi adalah aspek yang bisa dikuantifikasi seperti penghasilan rata-rata masyarakat atau jumlah kepemilikan (seperti telepon, kendaraan atau yang lainnya). Sedangkan untuk sesuatu yang tidak bisa dikuantifikasi seperti keadilan, ukurannya tergantung pada pengamatan empiris dalam kehidupan. Masing-masing agama memiliki caranya sendiri-sendiri dalam menafsiri ajarannya dalam mencapai kesejahteraan tersebut.[155] Bisa dimungkinkan, karena dialog bersifat material, pola hubungan yang terjalin bersifat semu. Artinya, secara lahiriah kerjasama dilakukan tetapi masih menyimpan ketidaksenangan teologis. Ketika

---

[154]Wahid, *Tuhan Tidak Perlu*, 5.

[155]Wahid, *Islamku, Islam Anda*, 133-135.

Abdurrahman Wahid dipersoalkan oleh banyak kiai NU tentang ceramah pembukaan malam puisi Yesus Kristus, ia berdalih perlunya pembedaan antara wilayah teologis dengan wilayah sosial. Menurutnya, karena ia tidak meyakini Yesus sebagai tuhan dan hanya melihatnya dari sisi bahasa bahwa Yesus sama saja dengan Nabi 'Isā, ia tidak akan terjebak pada penyimpangan teologis. Ia tidak memasukkan keyakinan bahwa 'Īsā sebagai tuhan. Hubungan semu tampak dari pandangan teologis masing-masing, seperti agama Islam paling benar dan paling murni sementara lainnya tidak atau sebaliknya. Hubungan yang tidak semu misalnya ditunjukkan sebuah sikap bahwa benar dan tidak benarnya agama dan praktik keberagamaan menjadi hak prerogatif Tuhan. Abdurrahman Wahid dalam pemaknaan terhadap Islam kurang membahas masalah komunikasi semu terutama tentang hambatan-hambatan teologis.

Kedua, yang terpenting dari bahasa adalah maknanya seperti "selamat pagi" yang bisa menggantikan posisi *assalām 'alaykum* atau "sembahyang" yang bisa mengganti posisi kata "shalat". Masalah ini juga menimbulkan kontradiksi. Abdurrahman Wahid membedakan antara *assalām 'alaykum* sebagai bentuk komunikasi sosial dengan *assalām 'alaykum* dalam arti ibadah sebagai rukun dari shalat. Abdurrahman Wahid tidak membolehkan penggantian *assalām 'alaykum* untuk shalat karena bagian dari pembauran.[156] Abdurrahman Wahid terkesan ingin

---

[156]Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 119-123; Arif, *Humanisme Gus Dur Pergumulan Islam dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: Arruzz Media, 2013), Cet. 1, 106.

menyelamatkan diri dari serangan kelompok Syafi'iyah yang menganggap bahwa shalat harus berbahasa Arab terutama dalam pembacaan *al-Fātiḥah.* Imām Abū Ḥanīfah adalah ulama yang membolehkan pembacaan *al-Fātiḥah* dengan bahasa Persia. Namun untuk selain *al-Fātiḥah* perdebatan semakin meluas. Kalau *toh* Abdurrahman Wahid pernah mengkritik MUI yang gegabah menghukumi Yusman Roy (mengajarkan shalat dua bahasa di Pondok I'tikaf Ngaji Lelaku di Malang) itu disebabkan bukan karena perdebatan teologis atau fiqh (seperti kasus *assalām 'alaykum*), tetapi lebih pada perspektif kebangsaan di mana negara tidak boleh mengurusi agama warganya.[157] Jika Abdurrahman Wahid konsisten harusnya ia menjawab (dalam masalah *al-salām 'alaykum* atau Yusman Roy) dalam perspektif fiqh bahwa ada sebagian ulama yang membolehkannya, terlebih dalam masalah *al-salām 'alaykum* yang bukan *al-Fātiḥah.* Problemnya adalah apakah yang dimaksud dengan "pembauran" abdurrahman Wahid tersebut? Apa batas-batasnya? Jika bahasa selain Arab tidak boleh masuk dalam ritual sakral seperti shalat, bagaimana argumen Abdurrahman Wahid menjawab sebagian ulama yang membolehkannya?

Dalam masalah "shalat" yang lebih baik dikatakan "sembahyang" dalam hal kebahasaan juga menyimpan masalah. Jika Abdurrahman Wahid mengkritik Nurcholish Madjid karena tidak melihat unikum masing-masing agama, sesungguhnya Abdurrahman Wahid terjebak pada hal yang sama dengan Nurcholish Madjid. Bahasa

---

[157]Lihat dalam ppiindia.yahoogroups.narkive.com/ad, "Gus Dur: Tindakan MUI Gegabah Soal Larangan Salat Dua Bahasa".

adalah salah satu sarana manusia bereksistensi. Bahasa adalah simbol sekaligus identitas. Kata "sembahyang" adalah identitas untuk menyebut model penyembahan pada sesuatu yang dikagumi dan yang maha besar untuk agama selain Islam. Kata "sembahyang" bisa saja dialihkan dalam makna Islam seperti pengalihan kata "sembah" untuk "ibadah individual" dan kata "yang: Sang Hyang Widi" menjadi "Allah" yang Maha Besar. Pengalihan makna seperti ini sah-sah saja, namun sebagai identitas keagamaan, bahasa mengandung nilai intrinsik di dalamnya seperti aktivitas yang diawali *takbīrat al-iḥrām* dan di akhiri dengan *salām.* Selain kegiatan ini dianggap bukan shalat.[158] Penggunaan "sembahyang" tentu tidak bisa mencakup makna "shalat" tersebut. Artinya, Abdurrahman Wahid memang harus konsisten dalam penerapan bahasa ini. Secara paradigmatis harus dijelaskan konsep-konsep yang memayungi gagasan ini. Bahasa seperti apa yang "dicurigai" sebagai arabisasi dan bukan arabisasi. Kasus "sembahyang" barangkali berbeda dengan "guru" untuk menyebut "ustadz" atau "teman" untuk menyebut "ikhwān" dan lain-lain. Kata "ustadz" dan "ikhwān" adalah eksemplar dari bahasa Arab yang digunakan untuk menyebut orang yang mengajar atau mendidik serta sahabat atau teman yang bersama kita. Penggunaan "ustadz" dalam kehidupan sehari-hari adalah Arabisasi. Tidak ada hukum "pahala" dari penggunaan istilah ini dalam kehidupan. Ia murni bahasa.

---

[158]Kecuali untuk shalat mayit. Ulama berbeda pendapat apakah shalat mayit masuk dalam pengertian shalat secara istilah atau hanya dalam pengertian etimologis yang bermakna doa saja. Karena perbedaan ini, ada ulama yang membolehkan shalat mayit tanpa wudhu.

Bahasa akan bernilai disebabkan ada unsur luar yang memengaruhi. Bahasa atau kata *ansich* tidak memiliki nilai. Bahasa adalah tergantung kepada pengguna bahasa. Kata "shalat" harus dimaknai lebih luas, tidak hanya asal berbahasa Arab, tetapi para pelaku "shalat" harus memahami sebagai ungkapan untuk baik secara teologis dan baik secara sosial. "Shalat" adalah simbol dari pola komunikasi ketuhanan dan kemanusiaan sekaligus. Awal "shalat" adalah simbol kehambaan melalui takbir, tetapi akhir "shalat" melalui salam adalah simbol kemanusiaan. Artinya penyebutan kata "shalat" adalah penyebutan identitas eksistensial umat Islam yang menunjukkan peran-peran ketuhanan dan peran-peran sosial. Demikian pula kata budaya "selamat pagi". Kata ini harus diucapkan dengan penuh ketulusan sebagai doa kepada orang lain. Sebagai doa, kata ingin berimplikasi positif (berpahala). Kata ini, sebagaimana kata *al-salām 'alaykum* adalah peneguhan eksistensial seseorang yaitu bahwa kehadiran kita di hadapan orang lain membawa kedamaian dan keselamatan. Walau berbeda dari sisi bahasa (Arab dan Indonesia), aspek yang membuat sama adalah unsur doa kebaikan yang diberikan kepada orang lain.

Ketiga, Abdurrahman Wahid memberi penjelasan bahwa kata *lan yuqbala* dalam QS. Ālu 'Imrān, 3: 85 dengan pengertian *la yusābu* (tidak diberi pahala) bukan pengertian sebagaimana umumnya, yaitu "tidak diterima oleh Allah". Abdurrahman Wahid memberi ilustrasi pemaknaan "tidak diberi pahala" sebagaimana orang bepergian dengan jalan kaki atau naik kereta api. Ia bukan bagian dari ibadah. Jalan kaki atau naik kereta apinya dianggap sah, hanya

saja tidak berpahala. Tidak berarti bahwa yang tidak masuk Islam boleh dihukum mati.[159] Abdurrahman Wahid tidak memberi argumen dari alasan pemberian makna ini. Tidak sebagaimana ulama masa lalu yang acapkali menyandarkan sebuah pendapat dengan pendapat ulama klasik dalam karya-karya tafsir, Abdurrahman Wahid nyaris jarang mengutip sebuah pendapat ulama masa lalu dalam masalah pemberian makna. Ulama masa lalu seringkali diambil oleh Abdurrahman Wahid untuk memperkuat basis humanisme yang diusung dan jarang untuk justifikasi makna. Sebagai contoh, ia mengambil model Imām al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farahidi, seorang filolog dan penulis kamus bahasa Arab pertama, *Qāmūs al-'Aīn* (*Mu'jam al-'Aīn*), Abu al-'Abbās al-Mubarrad, seorang ahli bahasa dan sastrawan, Imām Sibawayh, Ibn Qutaibah al-Dinawarī, seorang ensiklopedis, Ibn Khallikan yang membuat *kompendium,* dan lain-lain.[160]

Kurangnya referensi yang dijadikan sandaran Abdurrahman Wahid terutama kepada otoritas pemberian makna ulama masa lalu membuat gagasan Abdurrahman Wahid terasa "kering" walaupun sebenarnya, gagasannya tidak sepi dari pengaruh ulama-ulama tersebut. Mungkin karena terlalu banyak gagasan yang dibaca sehingga sulit membedakan pemikiran setiap ulama yang dibacanya. Pengetahuan tersebut akhirnya membentuk sebuah campuran pengetahuan yang inheren dalam diri Abdurrahman Wahid. Untuk membentuk sebuah argumen yang meyakinkan seseorang, termasuk Abdurrahman

[159]Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 31.

[160]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 126-127.

Wahid, pertama-tama sebaiknya menampilkan berbagi kelemahan pemberian makna *lan yuqbala* yang telah ada sebelumnya serta implikasi yang ditimbulkan untuk kepentingan visi yang diusung, kemudian menampilkan makna alternatif. Makna alternatif dapat diambil dari sebuah pendapat minoritas, atau sesuatu yang dianggap sempalan,[161] atau bisa juga dengan memberi pendapat pribadi dengan argumen-argumen racikan dari berbagai pendapat.

Abdurrahman Wahid padahal pernah mengatakan bahwa para santri seharusnya mempelajari banyak kitab. Ia mengatakan di bidang tafsir saja terdapat sangat banyak kitab seperti *Tafsīr Munīr, Tafsīr Jalālayn, Tafsīr al-Ṭabārī.* Tugas kita adalah tidak hanya membaca tafsir tersebut, tetapi melihat berbagai perbedaan-perbedaan yang ada dalam kitab-kitab tafsir tersebut. Dengan berbagai tafsir, seseorang akan mengerti pandangan ulama yang beragam. Ketiadaan pendapat di satu tafsir biasanya akan tertutupi dengan pendapat ulama lain dalam tafsir yang berbeda. Abdurrahman Wahid mengatakan, salah satu bentuk

---

[161]Pendapat sempalan tersebut seperti pendapat Imām al-Qaffāl dalam mazhab Shā'fi'ī yang menjelaskan bahwa zakat boleh diberikan untuk semua jalan kebaikan. Pendapat ini dilandasi oleh makna *fī sabīl Allāh* dalam hal zakat. Walaupun banyak ulama memberi makna kalimat tersebut dengan "orang yang terlibat dalam peperangan", namun kenyataanya untuk saat sekarang banyak yang mengamalkan pendapat al-Qaffāl tersebut. Al-Qaffāl dianggap sebagai sempalan karena ia tidak lolos dari verifikasi metodologis yang dilakukan oleh Imām Nawāwi dan Rāfi'ī yang dianggap sebagai orang yang paling otoritatif dalam menerjemahkan mazhab Shāfi'i. Pendapat al-Qaffāl menjangkau yang sangat luas, di antaranya adalah kebolehan memberi zakat untuk para pengajar, menyalurkan zakat untuk pembangunan jalan, dan lain-lain.

modernisasi adalah dengan menerjemahkan kitab-kitab klasik tetapi diberi keterangan-keterangan terbaru dengan merefleksikan pada perspektif sejarah.[162] Sebagai seorang santri, Abdurrahman Wahid sebenarnya masuk dalam kategori yang dibuatnya sendiri. Namun, dalam aplikasi pemaknaan, Abdurrahman Wahid kurang memberi porsi lebih pada penelusuran tafsir-tafsir ini. Tidak hanya tafsir, pengkayaan di bidang pendapat-pendapat ulama fiqh sebagai ciri khas keilmuan pesantren juga kurang.

Argumen-argumen Abdurrahman Wahid, seperti telah dijelaskan, banyak bernuansa fiqh. Oleh karena itu, Abdurrahman Wahid sebenarnya bisa saja melakukan penelusuran kitab-kitab fiqh yang jumlahnya sangat kaya di pesantren. Sebagai misal dalam kitab-kitab fiqh seperti *al-Um* karya Imām al-Shāfi'ī, *Faṭḥ al-Wahhāb* karya Zakariyya al-Anṣarī dan *al-Majmū'* karya al-Nawāwī. Dalam ketiga kitab tersebut, sebagaimana penelitian Imam Nakha'i, terdapat penjelasan bahwa orang *kāfir zimmī* (kafir di bawah perlindungan kaum Muslim) wajib dilindungi dan tidak wajib diperangi kecuali mereka tidak mau membayar pajak atau melanggar perjanjian. Ketiga kitab tersebut juga menjelaskan kebolehan menikahi wanita *kāfir kitābiyah* seperti wanita Yahudi dan Nasrani. Yang dilarang menurut tiga kitab tersebut adalah wanita musrik. Praktik para sahabat seperti Usmān bin 'Affān dan Ḥuzaifah yang menikahi wanita Yahudi adalah salah satu contoh kebolehan tersebut.[163] Mungkin yang menjadi

---

[162]Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 111-112.

[163]Imam Nakha'i, *Fiqih Pluralis: Telaah Terhadap Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Kitab-Kitab Kuning* (Jakarta: Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011), 218-219.

pertanyaan adalah samakah kepercayaan Yahudi dan Nasrani yang digambarkan ketiga kitab tersebut (pada masa Nabi Muhammad SAW) dengan kepercayaan Yahudi dan Nasrani di masa sekarang. Jika tidak, bagaimana interpretasinya dibuat? Bagaimana pandangan berbagai kitab tersebut? Jawabannya tentu akan membuat pikiran umat Islam menjadi kaya akan hukum fiqh. Namun, Abdurrahman Wahid belum melakukannya.

Abdurrahman Wahid sangat terpengaruh pada Charles Torrey yang mengungkap makna profesi dan ekonomi duniawi. Menurut Torrey, al-Qur'an sering menggunakan istilah-istilah profesi untuk menjelaskan tentang keyakinan agama. Abdurrahman akhirnya menghubungkan antara QS. Al-Baqarah, 2:245,[164] yang menggunakan kata "pinjaman" untuk maksud amal kebaikan dengan QS.al-Shūrā, 42: 20,[165] yang memakai kata "panenan" untuk amal kebaikan pula serta QS. Ālū 'Imrān, 3: 85.[166] yang bermakna "perdagangan yang rugi" untuk menyebut hubungan Islam dengan agama lain. Cara yang dilakukan Abdurrahman Wahid adalah cara yang hampir mirip dengan metode *mawḍū'ī* di mana ia mengumpulkan berbagai ayat yang setema. Hanya saja, Abdurrahman Wahid tidak memberi penjelasan kenapa QS. Ālū 'Imrān, 3: 85 dihubungkan dengan QS. Al-Baqarah, 2:245 dan QS.al-Shūrā, 42: 20. Rasionalisasi apa yang

---

[164]*"Barangsiapa memberi pinjaman yang baik pada Allah, maka ia akan diberi pinjaman yang berlipat ganda."*

[165]*"Barangsiapa menghendaki panenan yang baik di akhirat,akan Kutambah panenannya."*

[166]*"Barangsiapa mencari selain Islam sebagai agama, maka amal kebaikannya tidak akan diterima dan ia termasuk orang-orang yang merugi perdagangannya."*

dibuat oleh Abdurrahman Wahid untuk menghubungkan makna "pinjaman", "panenan" dan "perdagangan yang rugi" sehingga membentuk sebuah makna Islam secara keseluruhan di samping alasan sosial Islam?

Namun, di balik berbagai kekurangan tersebut, Abdurrahman Wahid adalah sosok intelektual yang bisa berdiri di semua sisi. Ia bisa menguasai berbagai isu dari berbagai perspektif apalagi menyangkut masalah keagamaan dan keindonesiaan. Agaknya, Abdurrahman Wahid menjadikan dirinya sebagai orang yang berpengetahuan plural. Ketika orang membicarakan tentang komunisme, ia bisa mengambil sisi-sisi persamaan agama dengan isu komunisme seperti prinsip keadilan sosial. Dengan kemampuannya ini, ia bisa membuat keseimbangan antara kelompok yang menentang komunisme dengan dalih keagamaan. Pada saat ini, ia memposisikan Pancasila dengan tepat di antara berbagai ideologi yang ada. Ia menyatakan bahwa semangat komunisme telah ada pada sila kelima yaitu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Konsep keadilan, harus diakui, adalah konsep yang didengungkan oleh komunisme. [167] Di samping fakta kesejarahan tentang kehancuran Komunisme sebagai sebuah ideologi, ia meyakini, sebagai sebuah konsep, komunisme sudah mulai ditinggalkan banyak orang. Dalam konteks negara plural seperti Indonesia peminggiran komunisme tidak dalam kehidupan berbangsa tidak tepat. Oleh karena itu, ia pernah mengusulkan pencabutan Ketetapan

[167]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili*, 49.

MPRS Nomor XXV/MPRS/1966 tentang Pelarangan PKI dan Ajaran Komunisme, Marxisme dan Leninisme yang kemudian ditolak oleh MPR.

Abdurrahman Wahid menghadirkan dirinya sebagai *problem solver* (pengurai masalah). Oleh karena itu, argumen-argumen yang digunakan ditujukan secara praktis untuk menyelesaikan masalah, tidak untuk menjadi perdebatan dengan teori-teori yang rumit. Berbeda dengan Nurcholish Madjid yang lebih sering berdebat dengan para intelektual dalam masalah konsep seperti tema sekularisme, Abdurrahman Wahid perdebatannya terletak pada tindakannya daripada konsep yang diusungnya. Dalam jagad intelektualisme, perdebatan konsep lebih banyak dilakukan oleh oleh intelektual semacam Nurcholish Madjid. Karya-karya Nurcholish Madjid seperti kita lihat penuh dengan referensi yang beragam. Catatan kaki Nurcholish Madjid sangat kaya konsep. Tidak hanya rujukan ulama masa lalu yang diambilnya, tetapi juga pandangan intelektual modern. Dalam menguraikan tentang makna Islam Q.S. Ālu 'Imrān, 3:85 di atas, Nurcholish Madjid mengutip pandangan Ibn Katsīr dan al-Zamakhsharī. Ibn Katsīr memaknai *muslim* sebagai mereka yang memercayai nabi-nabi yang diutus Tuhan dan kitab suci yang mereka bawa. Sedangkan Al-Zamakhsharī memaknainya dengan orang yang mengesakan Tuhan (*tawḥīd*)[168]. Tindakan Abdurrahman Wahid pergi ke gereja, membela Inul Daratista, membela agama Khonghucu, menjadi Ketua Dewan Kesenian Jakarta dan lain-lain lebih mengemuka

---

[168]Madjid, *Islam: Doktrin*, 9; Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, xv-xviii.

daripada perdebatan konsep dalam bentuk buku-buku. Abdurrahman Wahid lebih mengkonsentrasikan diri pada tindakan. Jika kemudian ia menulis sangat produktif, tulisan-tulisan tersebut diarahkan untuk rasionalisasi tindakan yang ia buat karena telah dituduh misalnya sebagai agen Yahudi, agen nasrani dan perusak persatuan umat. Jika berbagai penjelasan tidak mampu meyakinkan orang yang menuduhnya. Abdurrahman Wahid, sebagaimana penuturan Sobari, hanya mengatakan, "Alah, *biarin* saja Kang, nanti *rak* bosan sendiri,"[169]

Munir Mulkhan bercerita, bahwa Abdurrahman Wahid sangat gampang mengaku memiliki darah China, Dayak, Pasundan, Batak, darah segala suku dan etnis. Menurut Mulkhan, itulah cara Abdurrahman Wahid bersimpati dengan ragam budaya dan etnisitas dan juga religiusitas. Abdurrahman Wahid juga pernah menulis tentang Islam kebangsaan dan kemanusiaa di sebuah harian ibu kota beberapa saat setelah Mulkhan mengaku keturunan Kiai Kasan Besari Ponorogo. Menurut Abdurrahman Wahid, Kiai Kasan Besari menelurkan dua jalur kebangsaan dan kemanusiaan, yaitu jalur NU dan jalur Muhammadiyah. Dari jalur NU, termasuk dirinya dan jalur Muhammadiyah muncul nama Kahar Muzakkir, Syafi'i Ma'arif dan Munir Mulkhan sendiri.[170] Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa jalur kebangsaan tersebut sebenarnya adalah keturunan yang sama dan karenanya harus dijaga.

---

[169]Mohamad Sobary, "Gus Dur, Fenomena Sebuah Kitab Kuning," dalam Irwan Suhanda (ed.), *Gus Dur Santri Par Excellence: Teladan Sang Guru Bangsa* (Jakarta: Kompas, 2010), 73.

[170]Abdul Munir Mulkhan, "Gitu Aja Kok Repot"-nya Gus Dur," dalam Irwan Suhanda (ed.), *Perjalanan Politik Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010), xxii-xxiii.

Di sinilah letak relevansi Abdurrahman Wahid dalam konteks pluralisme di Indonesia. Ia lebih banyak bertindak dari sekadar konsepsi yang dalam. Para pembacalah yang mengais berbagai gagasannya untuk dibuat sebuah keutuhan. Kritisisme Abdurrahman Wahid atas berbagai persoalan melalui tulisan dan tindakan adalah kritisisme transformatif yang perlu ditiru oleh generasi setelahnya. Tidak hanya berbicara tetapi bertindak. Nurcholish Madjid memuji Abdurrahman Wahid:

> ...Gus Dur dulu punya pesona yang luar biasa. Lihat saja rumahnya di Ciganjur selalu kebanjiran orang yang datang dengan berbagai harapan. Mereka sangat cinta kepada Gus Dur, sebab memang ada beberapa hal yang membenarkan orang itu cinta kepada dia. Terutama, orang suka kepada visi-visi besarnya seperti toleransi, inklusivisme, persepsi kepada kebebasan, dan obsesinya untuk melindungi kelompok kecil atau minoritas. Oleh karena itu, jangan heran kemudian dia melindungi Konghucu, misalnya. Itu salah satu wujudnya.[171]

---

[171]Madjid, *Atas Nama Pengalaman*, 34.

BAB IV
MEMAKNAI PLURALISME ISLAM ABDURRAHMAN WAHID

Pada bagian ini akan dibahas tentang makna ontologis eksistensial pluralisme Islam Abdurrahman Wahid. Makna tersebut menjadi arah bagi setiap tindakan yang dilakukannya. Makna tersebut menjadi ukuran bagi orang lain untuk memahami aspek kognitif di balik tindakan Abdurrahman Wahid. Setiap kritik yang dialamatkan pada Abdurrahman Wahid ditanggapi dengan menggunakan makna tersebut. Secara ontologis, pemaknaan Abdurrahman Wahid menjadi alasan bagi "adanya" ragam tindakan yang bagi orang lain dianggap berbeda dengan alur *mainstream.* Itulah sebabnya, Abdurrahman Wahid memiliki keberadaan yang unik dalam belantara intelektual atau pemikir Islam Indonesia. Keunikannya tidak disebabkan oleh sebuah gagasan besar lain yang dianutnya, tetapi karena ia memiliki gagasan sendiri yang diperjuangkan. Abdurrahman Wahid memiliki posisi eksistensi yang mapan dan kukuh dalam kancah intelektual maupun politik di Indonesia dengan alur yang diyakininya sendiri.

A. Makna Sosiologis

Pemaknaan sosiologis sesungguhnya adalah implikasi yang dikembangkan dari kaidah tafsir yang selama ini telah berkembang yaitu *al-'ibrah bi al-khuṣūs al-*

sabāb lā bi 'umūm al-lafzi (memandang khususnya sebab yang melatari dan tidak melihat pada umumnya lafad) lawan dari *al-'ibrah bi 'umūm al-lafzi lā bi khuṣūs al-sabāb* (memandang umumnya lafad, tidak dengan khususnya sebab yang melatari). Kaidah yang pertama, yang menjadi pemaknaan sosiologis ini, adalah kaidah yang menekankan pentingnya melihat spesifikasi sebab turunnya teks baik al-Qur'an maupun Hadis. Sebab turunnya teks dilihat bukan untuk diterapkan pada semua tempat dan kondisi, tetapi untuk dilihat bahwa kasus yang ingin dijelaskan teks adalah kasus khusus, yang jika diterapkan untuk situasi dan kondisi lain memerlukan analisa lebih jauh. Sebab, adanya teks dilihat bukan dari para pelakunya, tetapi dilihat dari spirit atau visi yang terkandung dalam teks tersebut. Pendapat ini barangkali yang dilakukan oleh 'Umar bin Khaṭṭāb. tentang tanah hasil penaklukan di negeri Sham (kawasan pantai timur Laut Tengah), Irak, Persia dan Mesir.[1]

---

[1]Para ulama berbeda pendapat tentang tanah rampasan. Mun'im, mengutip Mustafa Sa'id al-Khinn, menjelaskan ada tiga pendapat: *Pertama*, pendapat Imam Shafi'i menjelaskan bahwa semua harta rampasan perang harus dibagi-bagikan kepada prajurit perang, baik yang barang yang dapat dipindah maupun tidak. Baginya, harta hasil rampasan perang (*ghanimah*) harus dibagi sementara harta bukan hasil rampasan perang (*faiy'*) tidak dibagi sebagaimana kasus Umar di Syiria. *Kedua*, Imam Malik berpendapat bahwa tanah harus diwakafkan untuk kemaslahatan orang Islam seperti pembangunan masjid dan jembatan. *Ketiga*, Imam Abu Hanifah berbeda dengan keduanya, tanah hasil rampasan perang atau lainnya tergantung kebijakan pimpinan. Pemimpin boleh sebagaimana Nabi di Khaibar yang membagi dan boleh juga dengan membiarkan dikelola pemiliknya semula dengan membayar pajak. Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), cet. II, 42-43.

‘Umar dalam penaklukan negeri-negeri tersebut tidak memberlakukan tradisi Nabi yang membagikan tanah kepada para prajurit (*fay’*). Dalam kasus Nabi, harta *fay’* diperlukan sebagai penggembira dan upah bagi mereka yang mau berjuang. Namun di saat harta *fay’* telah melimpah di kalangan para prajurit, dikhawatirkan kekayaan itu akan menumpuk di kalangan mereka saja dan akan terwariskan kepada anak-anak mereka. Umat Islam belakangan tentu tidak memiliki apa-apa lagi. Di lain pihak, tanah-tanah penaklukan memerlukan tentara yang menjaga. Para tentara penjaga memerlukan gaji untuk kehidupan mereka, padahal untuk menggaji memerlukan anggaran. Argumen seperti ini mendorong ‘Umar untuk membiarkan tanah tersebut diolah oleh penduduk setempat yang dari hasil mereka membayar pajak akan dibelanjakan bagi kemaslahatan umum, administrasi dan prajurit serta pegawai. Banyak sahabat seperti Bilal, Ammar ibn Yasir, dan Abdurrahman ibn Auf menentang hal itu (mereka berpedoman pada QS. Al-Anfāl, 8:41),[2] tetapi dengan keyakinan etis, ‘Umar bisa menyelesaikan problem ini. Dengan berargumen pada QS. Al-Ḥasr, 59: 7-10, ia yakin dengan keputusannya terutama dalam ayat ke 10.[3] Sahabat seperti Utsmān, ‘Ali, Mu’az Ibn Jabal dan

---

[2]*“Ketahuilah bahwa apa-apa yang kamu rampas dalam peperangan, maka seperlimanya adalah untuk Allah, Rasul, para kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang terlantar di perjalanan”.*

[3]*“Dan orang-orang yang datang setelah mereka (Anshar dan Muhajirin) itu semuanya berdoa: ‘Oh Tuhan kami, ampunilah kami dan suadara-sudara kami yang telah mendahului kami dalam beriman, dan janganlah ditumbuhkan dalam hati kami perasaan dengki kepada mereka yang beriman itu. Oh Tuhan, sesungguhnya Engkau Maha Penyantun dan Maha Penyayang.”.*

Ṭalḥah sepakat dengan ‘Umar.[4] ‘Umar juga menganggap kaum Majusi dan Zoroastrian sebagai *ahl al-kitāb.*[5] ‘Umar juga tidak ingin menghancurkan gereja dengan tidak shalat di dalamnya ketika menaklukkan Yerusalem atau Aelia (Perjanjian Aelia).[6]

Sementara itu, kaidah kedua, *al-’ibrah bi ’umūm al-lafzi lā bi khuṣūs al-sabāb* (memandang umumnya lafad, tidak dengan khususnya sebab yang melatari) memiliki pengertian sebaliknya. Jika ada sebuah teks, maka yang dilihat bukanlah kekhususan dari sebab. Sebab hanyalah perangkat yang digunakan untuk menyampaikan pesan. Yang dilihat adalah keumuman lafad yang menjelaskan tentang hukumnya. Dalam kasus ‘Umar di atas misalnya, pendapat Bilal, Ammar ibn Yasir dan Abdurrahman ibn Auf yang menentang keputusan ‘Umar adalah contoh sahabat yang mengikuti kaidah ini. Cara Nabi dalam membagi harta *fay’* harus dilakukan. Tidak boleh ada pengembangan pemikiran. Bagi kelompok ini, dalil QS. Al-Anfāl, 8:41 berlaku umum, baik untuk kasus Nabi dengan kondisi jaman Nabi maupun kondisi yang dilihat oleh ‘Umar.

Abdurrahman Wahid melihat dan menganggap cara yang dilakukan ‘Umar sebagai sebuah progresivitas. Hal ini dipraktikkan oleh Abdurrahman Wahid di saat memaknai ayat tentang kebencian kepada agama lain (Yahudi dan

---

[4]Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), cet. IV, 390-406; Mun’im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam:* 40.

[5]Madjid, *Islam: Doktrin*, lxxix.

[6]Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2008), cet. VIII, 79; Madjid, *Islam: Doktrin*, lxxvi.

Nasrani) seperti QS. Al-Baqarah, 2: 120.[7] Baginya, ayat ini tidak bisa digeneralisasi untuk semua kondisi dan tempat. Ayat ini berlaku khusus pada kasus pengusiran orang Yahudi kepada umat Islam Madinah, Bani Quraiāah.[8] Kekhususan sebab digunakan hanya sebagai eksemplar dan tidak menunjukkan sikap yang sama pada semua kasus. Sikap bisa berbeda sesuai dengan keberbedaan situasi yang melingkupinya. Keumuman lafad sebagai "penunjuk" adalah melampaui peristiwa yang mengiringi kehadirannya.

Pandangan ini tentu tidak seperti keberatan yang diajukan oleh kelompok penentang dari kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafzi lā bi khuṣūs al-sabāb* (memandang umumnya lafad, tidak khususnya sebab yang melatari). Zainun Kamal, salah seorang yang mengikuti kaidah *al-'ibrah bi al-khuṣūs al-sabāb lā bi 'umūm al-lafzi* (memandang khususnya sebab yang melatari dan tidak melihat pada umumnya lafad) dari Paramadina misalnya, pernah dianggap sebagai orang yang tidak konsisten dalam perapan kaidah. Dalam masalah penggunaan air laut untuk bersuci, sebagaimana anjuran Nabi Muhammad SAW yang membolehkan air laut untuk bersuci karena air tawar yang dibawa digunakan untuk minum sangat sedikit,[9] kelompok kontra Zainun mempertanyakan dua hal; apakah air laut tetap

---

[7]*"Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah rida kepadamu (Muhammad) sehigga engkau mengikuti agama mereka."*

[8]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai: Sebuah Dialog Mencari Kejelasan* (Surabaya: Offset Bisma Satu, 1999), Edisi Kedua, 28.

[9]Bunyi hadis lengkapnya adalah riwayat dari Abū Ḥurairah RA. Ia berkata: Seseorang bertanya kepada Rasulullah SAW. Ya Rasulullah, kami sedang mengendarai kapal di laut dan kami hanya membawa sedikit air. Jika kami menggunakan air tersebut untuk wudhu maka kami tidak bisa minum

dianggap sebagai air yang suci? atau sebaliknya dianggap tidak suci lagi dengan alasan sebab khusus kebolehan penggunaan air laut adalah karena sedikitnya persediaan air tawar yang dibawa untuk minum? Maksud pertanyaan ini adalah jika Zainun menggunakan kaidah *al-'ibrah bi al-khuṣūs al-sabāb lā bi 'umūm al-lafzi* (memandang khususnya sebab yang melatari dan tidak melihat pada umumnya lafad) harusnya Zainun mengatakan bahwa air laut tidak bisa lagi digunakan bersuci, sebab alasan kebolehannya adalah karena ketiadaan air tawar yang mencukupi. Kenyataannya Zainun tidak demikian, ia masih menganggap air laut tetap masih dapat digunakan walaupun ketersediaan air tawar masih banyak.[10]

Bantahan dari pihak yang mendukung kaidah *al-'ibrah bi'umūm al-lafzi lā bi khuṣūs al-sabāb* (memandang umumnya lafad, tidak dengan khususnya sebab yang melatari) untuk menolak gagasan Zainun tidak bisa dibenarkan dalam masalah air laut ini. Pertama, banyak ayat al-Qur'an yang memberi petunjuk bahwa air laut adalah suci dan ikan yang ada di laut halal dimakan sebagaimana bunyi hadis di atas. Seolah-olah, hadis tersebut menegaskan isyarat al-Qur'an. Di antara ayat al-Qur'an yang memberi petunjuk adalah QS. Al-Māidah: 5, 6,[11] QS. Al-Māidah: 5,

---

setelahnya. Apakah kami boleh berwudhu menggunakan air laut? Rasulullah SAW menjawab: Air laut itu suci airnya dan bangkainya pun halal. Lihat Musṭafā Dīb al-Bighā, *al-Tazhīb fī Adillat Matn al-Ghyat wa al-Taqrīb* (Singapura-Jeddah: al-Ḥaramain, t.t.), 8.

[10]Lihat dalam catatan kaki nomor 18 dalam Tim Editor Mujahidin, *Kekafiran Berfikir Sekte Paramadina* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2004), 82-83.

[11]*"Dan jika kalian junub maka bersucilah. Dan jika kalian sakit, dalam perjalanan, buang air besar atau berhubungan suami istri kemudian kalian tidak menemukan air maka bertayamumlah menggunakan debu yang baik (suci)."*

96[12] dan QS. Al-Furqān, 25: 48.[13] Dalam ayat-ayat tersebut dinyatakan "air" secara umum. Artinya air hukumnya adalah suci mensucikan selama tidak ada tanda-tanda atau penjelasan yang menyatakan ketidaksuciannya, termasuk air laut. Dalam QS. Al-Māidah: 5, 96 juga disebut kehalalan binatang laut. Binatang laut tidak pernah disebut sebagai *mutanajjis* (binatang yang terkena najis). Artinya, air laut bukanlah air najis sehingga memakan ikan tidak perlu membersihkannya dari najis. Kedua, dalam bahasan ilmu fiqh, air laut dianggap sebagai air *muṭlaq* yaitu air yang tidak tercampuri atau air yang tidak memiliki penjelasan setelahnya seperti air mawar (air diberi penjelas dengan mawar). Ulama fiqh mengatakan bahwa walaupun air laut ada penjelasnya, tetapi penjelas tersebut adalah penjelas *munfak,* sebuah penjelas yang jika penjelas tersebut dikatakan, bayangan seseorang akan merujuk pada substansi yang sama (jika orang mengatakan laut, pasti yang dibayangkan adalah air). Hal ini berbeda dengan penjelas *lāzim* seperti air mawar (jika orang mengatakan mawar, yang dibayangkan oleh orang lain adalah bunga mawar bukan air). Oleh karena itu, air dengan penjelas *lāzim* dianggap tidak dianggap suci mensucikan sebagaimana air kopi, air teh, air kelapa, dan lain-lain.[14]

---

[12]*"Telah dihalalkan bagi kalian binatang laut dan ia menjadi makanan lezat dan untuk perjalanan. Telah diharamkan untuk kalian binatang buruan darat selama kalian masih ihram. Takulah kalian kepada Allah yang kepada-Nya kalian akan dikumpulkan."*

[13]*"Kami telah menurunkan air yang suci dari langit."*

[14]Lihat penjelasan tentang air *muṭlaq* dalam al-Bājūrī, *Ḥāshiyah al-Bājūrī 'ala Ibn Qāsim al-Ghāzī,* Juz 1 (Surabaya: Maktabah al-Hidāyah, t.t), 28; Khṭib al-Sharbīnī, *Mughni al-Muḥtāj ila Ma'rifat Ma'ānī al-Fāā al-Minhāj,* Juz 1 (Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009), 46.

Abdurrahman Wahid memahami bahwa teks al-Qur'an dan Hadis bisa dilihat pada dua sisi, dari sisi yang tekstualnya dan dari sisi substansialnya. Cara yang digunakan untuk mengerti aspek substansi teks, diantaranya, adalah dengan melakukan penelusuran sosiologi teks. Dalam menjelaskan Hadis *"tidak beruntung sebuah kaum yang dipimpin oleh perempuan"* [15] Abdurrahman Wahid membagi pemahaman menjadi dua seperti di atas, yaitu bunyi tekstual dan dari substansinya. Secara tekstual-normatif perempuan, bagaimana pun kondisinya, tidak boleh menjadi pemimpin. Di samping Hadis, banyak al-Qur'an menjelaskan kelemahan perempuan seperti QS. Al-Nisā', 4:34[16] dan QS. Al-Nisā' 4:11.[17] Ayat-ayat seperti ini mendorong banyak para ulama mengharamkan perempuan menjadi presiden, hakim, dan imam shalat.[18] Abdurrahman Wahid berbeda dengan mereka, ia mengambil ayat al-Qur'an QS. Al-Ḥujurāt, 49:13[19] yang menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan pada posisi sama. Perbedaan hanyalah pada aspek biologis belaka dan tidak pada aspek yang lain.

---

[15]Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukhārī* (Beirūt Dār al-Fikri, 1995 M/1415 H), 228.

[16]*"Laki-laki memimpin atas perempuan".*

[17]*"Bagi laki-laki mendapatkan dua bagian dari bagian perempuan dalam warisan."*

[18]Di antara ulama yang tidak membolehkan tersebut adalah al-Khattabi, al-Shaukanī, Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Kamal Ibn Abi Hammam, dan lain-lain. Lihat catatan kaki nomor 1 dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), cet. II, 129.

[19]*"Sesungguhnya Ku-ciptakan kalian sebagai laki-laki dan perempuan".*

Secara substansi Hadis tersebut harus dilihat pada alur ceritanya secara lengkap (*asbāb al-wurūd*) untuk mengerti maksud sesungguhnya. Diceritakan Rasulullah SAW mengutus 'Abdullah ibn Ḥudaifah untuk mengirim surat ke pembesar Bahrain lalu pembesar Bahrain menyerahkan surat tersebut kepada Raja Kisra. Raja Kisra menolak masuk Islam dan merobek-robek surat tersebut. Rasulullah SAW mendengar berita tersebut dan mengatakan: "Siapa saja yang merobek surat saya, akan dirobek pula diri dan kerajaan orang tersebut." Setelah itu, kerajaan Persia mengalami proses pergantian kepemimpinan yang tragis. Saling membunuh antarkeluarga. Akhirnya cucu Kisra, Buwaran binti Syairawaih bin Kisra yang masih kecil dan berjenis kelamin perempuan diangkat menjadi pemimpin. Kisra dibunuh oleh anaknya sendiri, Syairawaih. Sebelum meninggal, Kisra memerintahkan pada orang kepercayaannya untuk membunuh Syairawaih. Syairawaih terbunuh akibat meminum racun yang disuguhkan orang suruhan Kisra. Kerajaan Persia tidak memiliki keturunan laki-laki lagi. Secara sosiologis, kerajaan Persia menyalahi tradisi kultural saat itu yang masih bersifat patriarkis. Seorang laki-laki mengungguli perempuan dari sisi apapun. Masyarakat patriarkis ini adalah masyarakat pada umumnya jaman tersebut, termasuk pada masyarakat Arab saat Rasulullah SAW diutus.[20] Kondisi sosial lain adalah bahwa pemimpin pada saat Rasulullah SAW hidup bersifat individual. Pemimpin harus memimpin peperangan melawan suku

[20]Lihat catatan kaki nomor 1 dalam Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 129-30. Lihat cerita lengkap dalam Abū Falaḥ 'Abd al-Ḥay bin al-'Imād, *Shajarat al-Dhahab fī Akbār man Dhahab* (Beirut; Dār al-Fikr, 1979), Jilid I, 13.

lain, membagi air untuk irigasi, memimpin karavan perdagangan dan mendamaikan berbagai persoalan yang dihadapi oleh para keluarga. Ia membuat hukum dan sekaligus melaksanakan hukum sekaligus.[21]

Ketika sekelompok orang menjadikan QS. Al-Baqarah, 2: 120[22] sebagai landasan normatif untuk menjauhi orang Yahudi dan Nasrani serta kemestian untuk mencurigai tindakan penganut dua agama tersebut serta di saat sekelompok orang menganggap QS. Al-Baqarah, 2: 208[23] sebagai ayat eksklusif tentang keharusan untuk masuk ke dalam Islam, Abdurrahman Wahid justru mengambil sisi lain dari sejarah peradaban yang dibangun oleh Rasulullah SAW di Madinah. Bagi Abdurrahman Wahid, Islam sejak awal, terutama di Madinah, memiliki watak kosmopolitan. Cara yang dilakukan oleh Rasulullah SAW adalah dengan mengatur perorganisasian masyarakat Madinah dengan adanya proses penyerapan berbagai peradaban lain di luar Islam seperti sisa-sisa peradaban Yunani kuno *Hellenisme* hingga peradaban-peradaban lain. Menurut Abdurrahman Wahid kosmopolitanisme peradaban Islam muncul dalam sejumlah unsur dominan, seperti hilangnya batasan etnis, kuatnya pluralitas budaya dan heterogenitas politik. Bagi Abdurrahman Wahid watak kosmopolitan tersebut akhirnya tampak pada sikap beragama masyarakat Islam yang *eklektik* berabad-abad.[24]

---

[21]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 129.

[22]"*Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah rida kepadamu (Muhammad) sehigga engkau mengikuti agama mereka.*"

[23]"*Masuklah ke dalam Islam/kedamaian secara menyeluruh.*"

[24]Dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), cet. I, 9.

Abdurrahman Wahid, karena itu, melihat QS. Ālu ‘Imrān, 3: 85[25] tentang kerugian orang-orang yang tidak masuk dalam Islam dalam perspektif lain. Abdurrahman Wahid membangun kerangka peradaban Islam yang tidak saja kosmopolitan tetapi juga universal. Maksudnya, Abdurrahman Wahid menginginkan Islam sebagaimana watak awalnya yang terbuka dan meliputi aspek yang luas. Baginya, ajaran Islam seringkali disempitkan oleh masyarakat hanya pada masalah kesusilaan dan sikap hidup belaka. Universalitas Islam sebenarnya meliputi hukum (*fiqh*), keimanan (*tawḥīd*) dan etika (*akhlāq*). Universalitas Islam memberi kepedulian sangat besar pada unsur-unsur utama kemanusiaan (*insāniyah*).[26] Di antara universalitas Islam tersebut adalah perspektif ekonomi yang diusulkan Abdurrahman Wahid tentang makna *khāsir* dalam QS. Ālu ‘Imrān, 3: 85 tersebut.

Dalam masalah ekonomi, Asghar Ali Engineer membedakan dua macam keuntungan; keuntungan komersial dan keuntungan industrial. Masyarakat Arab sebelum Islam mayoritasnya adalah pedagang. Cara mereka adalah melalui keuntungan komersial. Watak keuntungan komersial adalah eksploitatif dan tidak adil. Kehadiran Islam adalah untuk membenahi sistem komersial seperti praktik spekulasi, penimbunan barang, pasar gelap, jual beli binatang yang belum lahir, riba, dan lain-lain. Sedangkan keuntungan industrial adalah keuntungan yang dihasilkan dari prduksi kerja.

---

[25]“*Barangsiapa mencari selain Islam sebagai agama, maka amalnya tidak akan diterima dan dia termasuk orang-orang yang merugi.*”

[26]*Ibid.*, 3.

Dalam transaksi diperbolehkan *khiyār* (hak memilih), upah sesuai kerja, ada zakat untuk hasil produksi dan kerja, *infāq,* pinjaman bebas bunga, dan lain-lain.[27] Engineer menekannkan dua prinsip Islam dalam aktifitas ekonomi, yaitu *'adl* dan *iḥsān* (keadilan dan kebajikan). Bagi Engineer, *'adl* dan *iḥsān* tidak akan terjadi jika ada pemusatan kekayaan sebagaimana QS. Al-Humazah, 104: 1-4.[28] Baik pada masyarakat Mekkah maupun periode Madinah, pengecaman pada pemusatan ekonomi selalu muncul.[29]

Sebagaimana Abdurrahman Wahid tentang makna Islam sebagai "damai" dalam QS. Al-Baqarah, 2: 208 di atas, Enggineer menandaskan bahwa pemusatan kekekayaan potensial untuk terjadinya struktur sosial yang *chaos* (tidak seimbang) dan konflik.[30] Artinya, baik dengan sesama Muslim atau non-Muslim dituntut untuk membangun sebuah kedamaian agar capaian-capaian ekonomis dapat tercapai. Refleksi sosiologis Arab baik di Mekkah dan Madinah menunjukkan watak transaksional ekonomi yang eksploitatif.

Pandangan Abdurrahman Wahid dalam melihat substansi teks dari telusuran sosiologis, mirip dengan langkah yang dilakukan Fazlur Rahman. Ia memilah latar

---

[27]Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan,* terj. Hairus Salim & Imam Baihaqi (Yogyakarta: LKiS, 1993), cet. II, 70-73.

[28]*"Celakalah bagi setiap pengumpat lagi pencela, yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitungnya; dia mengira bahwa hartanya itu dapat mengekalkannya; sekali-kali tidak, sesungguhnhya dia benar-benar akan dilemparkan ke dalam neraka Ḥuṭamah."*

[29]Engineer, *Islam dan Pembebasan,* 64-65.

[30]*Ibid.*, 65.

sosial turunnya teks menjadi dua; latar sosial spesifik dan latar sosial umum. Latar sosial spesifik adalah peristiwa-peristiwa khusus yang menyebabkan teks (ayat al-Qur'an atau Hadis) muncul. Latar sosial spesifik misalnya adalah seperti pengusiran kaum Yahudi kepada orang-orang dari Bani Quraiāah yang menghadirkan turunnya QS. Al-Baqarah, 2: 120,[31] atau peristiwa sahabat yang takut kehabisan air minum saat di laut sehingga berwudhu menggunakan air laut). Sedangkan latar belakang umum adalah langkah yang dilakukan Fazlur Rahman dengan mengambil nilai moral atau inti sebuah *asbāb al-nuzūl* (sebab-sebab turunnya ayat) dengan menghubungkannya dengan lingkungan saat Nabi hidup pada umumnya (*asbāb al-nuzūl al-umūm*) untuk ditarik kepada kebutuhan pemaknaan masa sekarang. Rahman menyebut konsepnya ini dengan gerakan ganda pemaknaan (*double movement*), yaitu melihat spirit teks dan konteks masa lalu dan membawa spirit tersebut untuk menyelesaikan problem saat ini.[32] Latar belakang umum, bagi Fazlur Rahman adalah situasi atau tradisi yang berlaku pada masyarakat Arab saat itu, seperti masyarakat patriarkis, masyarakat kapitalis, fanatisme kesukuan, dan lain-lain.

Abdurrahman Wahid menyadari di antara aspek yang menopang bagi munculnya eksklusivisme keberagamaan adalah aspek teologi. Abdurrahman Wahid sering mengutarakan alasan kemestian mengakui pluralisme, yaitu QS. Al-Ḥujurāt, 49: 13:

---

[31]"*Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah rida kepadamu (Muhammad) sehigga engkau mengikuti agama mereka.*"

[32]Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 1-11.

> Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan perempuan. Kami juga menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kalian saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kalian menurut Allah adalah yang paling takwa. Sesungguhnya Allah SWT Maha Mengetahui dan Maha Mengenal (*terjemahan modifikasi penulis*).[33]

Bagi Hussein Muhammad, kalimat *li ta'ārafū* (saling mengenal) dalam ayat di atas, tidak hanya sekadar tahu nama, alamat rumah, nomor telepon atau tahu wajah dan bagian-bagian yang lain, tetapi "saling mengenal" adalah saling memahami adat kebiasaan, pikiran, gagasan, kehendak dan tradisi yang berbeda. "Saling mengenal" dimaksudkan agar setiap orang menjadi bijaksana dalam menyikapi perbedaan. "Saling mengenal" dihubungkan oleh Tuhan dengan kalimat terakhir "yang paling takwa". Takwa bukan kuantitas seseorang pergi ke masjid, memutar tasbih atau bangun di tengah malam, tetapi takwa adalah kemampuan mengendalikan amarah, hasrat-hasrat rendah, tidak mengancam, tidak melukai, rendah hati dan melakukan kebaikan pada sesama manusia dan alam semesta.[34]

Di samping, QS. Al-Ḥujurāt, 49: 13, Abdurrahman Wahid sering memunculkan QS. Al-Māidah, 5: 32:

> Barangsiapa menolong kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah ia telah menolong manusia seluruhnya.

---

[33]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 247

[34]Muhammad, *Sang Zahid,* 52.

Saiful Arif menyatakan, dengan QS. Al-Māidah, 5: 32 ini Abdurrahman Wahid mengatakan "Agama tanpa kemanusiaan akan melahirkan fundamentalisme".[35] Prinsip-prinsip pluralitas dan juga visi kemanusiaan universal ini mengiringi Abdurrahman Wahid. Sikap arifnya seperti ditunjukkan saat dirinya tidak ikut-ikutan mendukung tuntutan hukuman mati untuk pengarang novel *The Satanic Verses,* Salman Rusdie, sebagaimana fatwa Iran, atau melakukan pelarang edar novel tersebut. Abdurrahman Wahid mengatakan: Pertama, novel tersebut pasti ofensif terhadap 10 juta orang muslim. Rusdie pasti sudah tahu resiko ini. Ia harus berlatih untuk menahan diri. Kedua, sebaiknya umat Islam tidak usah terpancing, karena keterpancingan yang berlebihan akan menjadikan novel tersebut semakin dicari orang dan semakin laris yang berarti semakin dibaca banyak orang. Ketiga, umat Islam Indonesia harus tetap menggunakan cara tradisionalnya, yaitu sikap yang toleran. Sikap inilah yang sah.[36]

Fundamentalisme bagi Abdurrahman Wahid muncul karena tidak ada penghargaan kepada kemanusiaan.[37] Sementara itu, perspektif kemanusiaan tidak mungkin

---

[35]Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), cet. I, 62-63.

[36]Greg Barton, "Abdurrahman Wahid dan Toleransi Keberagamaan" dalam Ahmad Suaedy dan Ulil Abshar Abdalla (ed.), *Gila Gus Dur: Wacana Pembaca Abdurrahman Wahid* (Yogyakarta: LKiS, 2010), cet. II, 126-127.

[37]Fundamentalisme dibagi dua, fundamentalisme tradisional dan fundamentalisme modern. Achmad Jainuri membuat klasifikasi fundamentalisme tradisional dan fundamentalisme modern sebagai berikut. Kelompok fundamentalisme tradisional berpendapat bahwa *pertama,* al-Qur'an dan sunnah merupakan sumber ajaran pokok dan mengikat untuk

bersifat monolitik. Manusia seperti ayat yang dituturkan Abdurrahman Wahid QS. Al-Ḥujurāt, 49: 13 bersifat plural, tidak saja dari sesuatu yang bersifat *taken for granted* seperti warna kulit, suku, dan lain-lain tetapi juga dalam bentuk hasil karya, pikiran, gagasan, keyakinan, agama, dan lain-lain. Kenapa fundamentalisme cenderung kepada anti penghargaan kemanusiaan? dua asumsi berikut bisa menjelaskannya.

---

dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari. *Kedua,* produk pemikiran agama klasik dan pertengahan tidak mengikat untuk dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari. *Ketiga,* beberapa produk pemikiran klasik dan pertengahan mengakibatkan munculnya kemalasan berpikir dalam Islam. *Keempat,* selama masa kekaisaran Islam banyak penguasa muslim mengakomodasi terlalu banyak tradisi lokal dan non islami. *Kelima,* beberapa tarekat sufi terlibat dalam praktik-praktik ajaran non islami. *Keenam,* mengkultuskan diri seseorang dianggap politeisme dan *ketujuh,* setiap muslim harus mempelajari dan mengamalkan al-Qur'an dan sunnah serta menghilangkan taklid buta. Sedangkan fundamentalisme modern dicirikan dengan *pertama,* adanya orientasi yang kuat pada politik dengan menjadikan Islam sebagai ideologi. *Kedua,* Islam tidak dipahami sebagai agama yang memuat doktrin tentang ritual, tetapi ditafsirkan sebagai ideologi yang diperhadapkan dengan ideologi modern seperti kapitalisme, liberalisme, dan sosialisme. *Ketiga,* fundamentalisme modern tidak dipimpin oleh ulama (kecuali di Iran), tetapi oleh "intelektual sekuler" yang secara terbuka mengklaim sebagai pemikir religius. Mereka berpendapat bahwa karena semua pengetahuan itu bersifat ilahi dan religius, maka ahli kimia, matematika, ekonomi, hukum dan lain-lain adalah ulama. *Keempat,* mereka sangat fanatik dan tidak toleran. Mereka mengaku sebagai kelompok paling benar di hadapan Tuhan. *Kelima,* mereka cenderung tidak menganggap bukan sebagai bagian dari muslim kebanyakan, tetapi sebagai penjaga kebenaran Islam. *Keenam,* mengajak untuk melaksanakan syariah Islam dalam semua aspek kehidupan termasuk mendirikan negara Islam. Dan *ketujuh,* menolak keras pengaruh budaya Barat dalam kehiduapan sehari-hari. Lihat Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), 73.

Pertama, fundamentalisme yang dimaksud Abdurrahman Wahid adalah fundamentalisme dalam arti negatif. Dalam arti ini, fundamentalisme mirip dengan gerakan Islam radikal. Kebanyakan makna negatif ini diutarakan oleh para penulis Barat untuk merujuk pada pemahaman keagamaan yang anti modernisasi atau untuk menyebut gerakan teror yang dilakukan oleh kelompok Islam radikal pasca tragedi 11 September 2001 dengan hancurnya WTC (World Trade Center). Akibatnya, radikalisme Islam menjadi tertuduh atas serangkaian teror yang terjadi di dunia. Hal ini diperkuat dengan adanya asumsi bahwa setiap upaya teror sesungguhnya adalah perlawanan atas Islam terhadap Barat. Di sisi lain, Barat juga telah menciptakan *image* bagi dirinya sendiri bahwa Islam menjadi ancaman bagi mereka. Bahkan Huntington menyebut gerakan radikalisme Islam adalah ancaman Barat pasca perang dingin.[38] Sebenarnya, fundamentalisme bisa bermakna positif seperti ungkap Hasan Hanafi. Bagi Hasan Hanafi, setiap muslim haruslah mengamalkan ajaran Islam secara menyeluruh, radikal dan menyentuh aspek-aspek fundamental agama. Dalam sikap seperti ini, seseorang tidak bisa dimaknai sebagai pemilik wawasan sempit, fanatik, dan lain-lain. Buktinya, banyak para representator fundamentalisme Islam yang terkenal justru berpikiran liberal, rasional, berwawasan luas dan terbuka atas peradaban modern. Hassan Hanafi, oleh karena itu, menyebut dirinya sebagai fundamentalis.[39]

---

[38]Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of The World Order* (London: Simon & Schuster, 2002), 11.

[39]Hasan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 109

Kedua, fundamentalisme yang dimaksud Abdurrahman Wahid hampir mirip dengan ciri-ciri yang diungkapkan oleh Marty tentang gerakan radikalisme. Dalam konteks agama Islam, tindakan radikal menurut Marty bisa diindikasi dari beberapa hal. *Pertama,* tindakan radikal biasanya merupakan *oppositionalisme* terhadap ancaman suatu agama seperti sekularisme. Ukuran yang digunakan untuk menilai ancaman tersebut adalah ukuran kitab suci al-Qur'an. Ukuran tersebut dijadikan standar dengan kategori-kategori yang telah dibuatnya sendiri. *Kedua,* penolakan terhadap hermeneutika dan intelektualisme. Hermeneutika adalah cara memahami teks, termasuk al-Qur'an, berdasarkan kondisi sosial dan latar kultural di mana teks itu diamalkan. Sementara intelektualisme adalah pertanyaan-pertanyaan kritis atas teks kaitannya dengan logika penalaran keberagamaan. Bagi mereka al-Qur'an haruslah dipahami secara literal dan menolak adanya takwil. *Ketiga,* penolakan atas pluralisme dan relativisme. Pluralisme dan relativisme dipahami sebagai konsep keliru dari agama. Agama mengandung arti tunggal dan pasti. Kedua konsep tersebut adalah konsep bukan dari Islam. Konsep itu hadir untuk menggoyang keimanan umat Islam. *Keempat,* penolakan atas penggunaan sosiologi dan penelusuran historis dalam memahami agama. Masyarakat Islam menurut mereka adalah masyarakat *as it should be* (bagaimana seharusnya), bukan *as it is* (bagaimana adanya).[40]

---

[40]Martin E Marty, «What is Fundamentalism? Theological Perspective» dalam Kung & Moltmann (eds.), *Fundamentalism as a Ecunemical Challenge* (London: Routledge, 1992), 3-13.

Aspek-aspek yang disebut Marty seperti penolakan atas intelektualisme, hermeneutika, pluralisme dan relativisme, penggunaan sosiologi dan penelusuran historis adalah implikasi dari penghargaan kemanusiaan. Dalam bahasa agama, aspek-aspek tersebut adalah *bil al-ra'yi* (penggunaan pikiran untuk memahami agama) bukan *bi al-ma'thūr* (mengandalkan wahyu dalam memahami agama). Menghargai manusia, seperti tegas Abdurrahman Wahid, memiliki dua bentuk; yaitu penghargaan atas usaha-usaha kreatif manusia dalam menemukan metodologi ilmu pengetahuan dan kebenaran seperti hermeneutika. Inilah sebabnya, Abdurrahman Wahid berpesan kepada Agus Maftuh Abegebriel ketika akan melakukan lawatan delapan negara di Timur Tengah untuk menemui Hassan Hanafi dan 'Abid al-Jabiri.[41] Kedua intelektual ini dikenal sebagai kritikus tajam atas penolakan pendekatan kesejarahan dan sosiologi dalam memaknai agama. Bentuk lain dari penghargaan kemanusiaan adalah menghargai berbagai keragaman umat manusia serta memperlakukan perbedaan tersebut tanpa curiga dan permusuhan. Penghargaan kemanusiaan Abdurrahman Wahid dalam dua model tersebut adalah dasar bagi konsep pluralisme yang dibangunnya.

Penghargaan akan pluralitas kemanusiaan bagi Abdurrahman Wahid adalah tingkat keberagamaan paling tinggi melampau *imān* dan *Islām.* Penghargaan pluralitas merupakan perwujudan dari *iḥsān.* Bagi Abdurrahman Wahid, *iḥsān* dalam kerangka praktis

---

[41]Agus Maftuh Abegebriel, "Mazhab Islam Kosmopolitan Gus Dur" dalam Wahid Wahid, *Islam Kosmopolitan,* viii.

menghargai keberbedaan merupakan manifestasi dari keyakinan *tawḥīd* dan ketaatan pada Shari'at. Menurutnya, penghargaan tersebut manifestasinya diwujudkan dalam "cinta", sebuah kata yang tidak hanya sekadar menghargai tetapi, meminjam Hussein Muhammad, lebih bersikap arif (saling memahami adat kebiasaan, pikiran, gagasan, kehendak dan tradisi yang berbeda). Abdurrahman Wahid mengatakan:

> Pada mulanya orang beriman saja, kemudian ia melaksanakan Islam ketika telah menyadari pentingnya syariat. Barulah ia memasuki tingkat lebih tinggi lagi (*ihsan*) dengan mendalami tasawuf, hakikat dan ma'rifat. Pada tingkat ini mulai disadari bahwa keyakinan tauhid dan ketaatan kepada syariat mesti berwujud kecintaan kepada sesama manusia.[42]

Kembali kepada pemaknaan sosiologis, Abdurrahman Wahid, sebagaimana Fazlur Rahman, menggunakan sebab-sebab umum masyarakat Arab yang melatari munculnya teks. Abdurrahman Wahid, seperti telah diutarakan, menjadikan Madinah sebagai prototipe kosmopolitanisme Islam. Di Madinah telah terbentuk komunitas plural yang saling menghargai. Sebelumnya, nama Madinah adalah Yatsrib. Yatsrib, menurut Dawam Raharjo, baru menjadi sebuah kota setelah dilakukan perjanjian antara Muhammad dengan penduduk Madinah yang plural.[43] Seperti diketahui, masyarakat Madinah terdiri dari beberapa kelompok seperti suku Auz dan Khazraj, ada

---

[42]Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), 188.

[43]M. Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1999), 148.

juga kelompok orang Yahudi, Kristen minoritas dan juga kelompok kaum musyrik. Setelah Nabi Muhammad SAW datang, komunitas itu bertambah menjadi kaum muslim Mekkah (Muhajirin) dan kaum muslim Madinah (Anshar). Awalnya, begitu tiba di Madinah, Nabi Muhammad langsung mendirikan Masjid. Pendirian Masjid ini dimaksudkan sebagai media konsolidasi internal umat Islam. Berikutnya, Nabi menyatukan kuam Muhajirin dan Anshar dengan menciptakan persaudaraan antara mereka, misalnya, Abu Bakar dipersaudarakan dengan Kharijat bin Zubair; 'Umar bin Khaṭṭāb bersaudara dengan Itban bin Mālik; 'Abd al-Rahmān bin Awf dengan sa'ad bin Rabī' dan seterusnya. Langkah berikutnya adalah Nabi membangun konsolidasi antara umat Islam dengan seluruh warga Madinah dengan cara membuat perjanjian bersama yang kemudian dikenal dengan Piagam Madinah.[44] Piagam Madinah disepakati oleh berbagai kelompok yang ada di Madinah, baik dari suku Auz maupun Azraj dan juga orang-orang Yahudi, orang Kristen Minoritas dan juga kaum Musyrik. Mereka disatukan dalam komunitas *ummah* karena tiga unsur. *Pertama,* mereka (komunitas Madinah) hidup dalam wilayah tertentu yakni Madinah sebagai tempat yang mengikat mereka untuk hidup bersama dan bekerja sama. *Kedua,* meerka bersedia dipersatukan dalam satu *ummah* merupakan aktualisasi dari kesadaran umum dan keinginan akan hidup bersama untuk bekerja sama delam mencapai tujuan umum, yaitu mewujudkan kerukunan dan kemaslahatan masyarakat bersama-sama. *Ketiga,* mereka mengakui dan menerima

[44]Asrori S. Karni, *Civil Society & Ummah* (Jakarta: Logos, 1999), 70-71

Muhammad sebagai pemimpin tertinggi atau pemegang otoritas politik yang ideal dalam kehidupan mereka. Otoritas itu dilengkapi dengan institusi peraturan yaitu Piagam Madinah yang berlaku bagi individu-individu dan setiap kelompok.[45]

Pasal-pasal dalam Piagam Madinah mencakup banyak hal. Seperti Pasal (16) bicara tentang keadilan untuk semua termasuk Yahudi. Pasal (17) tentang musyawarah dan perjanjian yang didasarkan atas persamaan dan keadilan. Tentang kebebasan dari kemiskinan. Setiap mukmin diwajibkan membantu sesamanya yang kekurangan (pasal 11). Kebebasan menuntut hak dan terbebas dari penganiayaan (pasal 16 dan 36). Kebebasan dari rasa takut (pasal 47). Kebebasan berpendapat (pasal 23 dan 37). Ketaatan pada hukum (pasal 21).[46]

Pemaknaan Islam sebagai ”damai”,[47] interpretasi kasuistik ”kebencian orang Yahudi dan Nasrani”[48] dan

---

[45]Sufyanto, *Masyarakat Tamaddun* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 98.

[46]Piagam Madinah ini memiliki konsekuensi hukum. Seperti ketika anak seorang pembesar (kepala suku) yang bernama Fatimah binti Abil Asad mencuri. Kemudian melalui Usamah bin Zaid, seorang sahabat kesayangan Nabi, kasus pencurian tersebut dimohonkan dispensasi, namun Nabi justru mengigatkan Usamah bahwa kebinasaan orang-orang terdahulu disebabkan jika kalangan elit mencuri tidak dihukum, sebaliknya bila rakyat jelata yan mencuri baru dihukum. Nabi kemudian bersumpah, sekiranya Fāṭimah binti Muḥammad mencuri pasti akan beliau potong tangannya. Muhammad telah melaksanakan pasal (16-17). Pada saat yang berbeda, pernah kaum Yahudi Bani Qunaiqa’’, Nadhir dan Quraidhat yang telah mengkhianati perjanjian di usir karena bersama kaum munafik telah membantu kafir Quraiysy dalam memusuhi kaum mukmin. Mereka diusir karena melanggar pasal (27) tentang ketaatan pada hukum.Lihat Karni, *Civil Society*, 72-73.

[47]QS. Al-Baqarah, 2: 208.

[48]QS. Al-Baqarah, 2: 120.

pemaknaan “rugi” dalam pengertian ekonomis[49] bagi yang tidak mengikuti kedamaian perspektif sosiologis Abdurrahman Wahid telah membuka selabut eksklusivisme keberagamaan dan memberi ruang hadirnya pluralisme keberagamaan. Kran ini menjadi sah tidak saja karena memiliki basis pijakan teologis kuat tetapi juga memiliki argumen-argumen fakta kesejarahan.

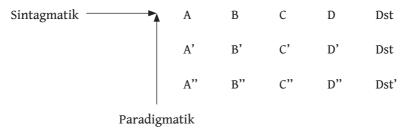
B. Makna Relasional

Makna relasional dikonstruksi oleh Abdurrahman Wahid dengan menghubungkan satu ayat dengan ayat lain yang menurut dirinya memiliki kaitan logis relasional. Cara ini barangkali hampir mirip dengan metode psiko-hermeneutik, yaitu pendekatan yang berusaha mencari makna (*meaning*) untuk menghasilkan pemahaman (*understanding*). Makna dan pemahamana dikaitkan secara dialektis antara suasana kejiwaan masyarakat dengan teks-teks yang hadir. Penggabungan antara psikologi dan hermeneutika adalah ciri khasnya. Pendekatan ini menurunkan langkah-langkah analisis kritis dengan: a) menentukan tema atau problem-problem sosial yang yang perlu dijawab, b) mencari ayat-ayat yang berhubungan dengan tema, c) melihat pendapat para mufasir, d) melakukan komparasi berbagai pendapat tersebut, e) menganalisa kondisi sosio historis ayat-ayat tersebut turun dan merefleksikan ke kondisi sekarang, f) menganalisa motif-motif psikologis yang melatarbelakangi suatu ayat muncul, dan g) menyimpulkan makna baru yang lebih

---

[49]QS. Ālu ‘Imrān, 3: 85.

aplikatif karena ada suasana kejiwaan masa lalu.[50] Namun, cara Abdurrahman Wahid tidaklah serigid langkah-langkah psiko hermeneutik di atas. Abdurrahman Wahid langsung saja meloncat dari satu pemaknaan kepada pemaknaan yang lain.

Makna relasional Abdurrahman Wahid hampir mirip pula dengan kerja konsep Saussure dalam melihat teks berupa sintagmatik paradigmatik. Sintagmatik adalah model pemahaman teks melalui relasi teks tersebut dengan yang lainnya. Sementara paradigmatik adalah pemahaman teks dengan menghubungkannya dengan teks-teks semisal dalam sebuah korpus. Teks-teks semisal tersebut dikaitkan dalam satu visi yang sama sebagai visi korpus tersebut. Dalam pembahasan ini, korpus yang dimaksud adalah al-Qur'an.[51] Dengan mudah, model sintagmatik-paradigmatik tersebut dilukiskan dalam struktur di bawah ini.

Konsepsi paradigma al-Qur'an bagi Abdurrahman Wahid adalah paradigma kemanusiaan, toleransi,

---

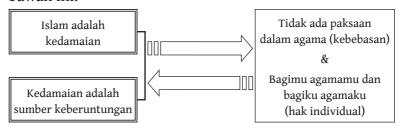
[50]M. Yudi Haryono, *Melawan Dengan Teks* (Yogyakarta: Resist Book, 2005), 83-84.

[51]Kris Budiman, "Membaca Mitos Bersama Roland Barthes", dalam Aminudin, dkk., *Analisis Wacana* (Yogyakarta: Pusat Studi Kebudayaan UGM, 2002), 88-89.

kebebasan, pembelaan kaum miskin dan tertindas, dan musyawarah. Pemaknaan teks agama yang keluar dari paradigma ini tentu menjadi pertanyaan Abdurrahman Wahid. Paradigma al-Qur'an sekaligs menjadi paradigma Islam. Syaiful Arif mengutip pernyataan Abdurrahman Wahid sebagai berikut:

> Melihat ajaran dasarnya, Islam adalah **agama pembebasan** (kapital dari penulis, untuk penekanan). Secara historis,ia muncul sebagai protes, betapa pun tidak langsungnya terhadap ketidakadilan yang terdapat di masyarakat perdagangan Jazirah Arab pada waktu kelahirannya. Fakta historis ini merupakan alasan mengapa Islam berkonsentrasi untuk merumuskan cara-cara praktis guna mengatasi ketidakadilan seperti itu melalui pengupayaan contoh dan jalan hidup yang benar: moralitas haruslah menjadi alasan, yang di atasnya manusia dapat mengembangkan masyarakat yang baik, yang mereka perlukan untuk tinggal...
>
> Seluruh kepustakaan mengenai tradisi kenabian menunjukkan bahwa Islam adalah sebuah agama yang **membela kaum miskin, kaum yang terabaikan, dan kaum yang tak beruntung** (kapital dari penulis, untuk penekanan). Al-Qur'an secara eksplisit memberikan perintah supaya memperhatikan hak-hak fundamental mereka melindunginya terhadap menipulasi mereka yang lebih kuat...Tradisi pemihakan ini diteruskan dengan kepustakaan hukum (*fiqh*) yang kaya, sebagaimana ditunjukkan oleh warisan tertulis beberapa ratus tahun yang lalu, yang menyatakan bahwa tugas-tugas kepadala negara (*Imam*) termasuk kewajiban menyediakan sandang, pangan dan papan

bagi warga negaranya (*ra'iyyahi*), guna melindungi mereka dari serangan dan melindungi hak-hak mereka yang dilindungi oleh hukum ("termasuk bukan Muslim yang damai").[52]

Makna relasional misalnya dikonstruksi Abdurrahman Wahid dengan menghubungkan QS. Al-Baqarah, 2: 208[53] dengan QS. Ālu 'Imrān, 3: 85,[54] QS. Al-Baqarah, 2: 256[55] dan QS. Al-Kāfirūn, 109: 6.[56] Abdurrahman dengan pemaknaan relasional ini seolah ingin mengatakan bahwa inti Islam itu sesungguhnya adalah penciptaan kedamaian. Dengan damai, umat Islam akan memperoleh kehidupan yang berguna dan menguntungkan. Tidak ada gunanya memegangi prinsip permusuhan kepada pemeluk agama lain, karena Tuhan telah memaklumkan bahwa agama tidak boleh dipaksakan. Agama adalah kesadaran individual dan bagian dari pilihan kehidupan. Bila dirumuskan diagramnya akan membentuk alur di bawah ini:

[52]Arif, *Humanisme Gus Dur,* 132.

[53]"*Masuklah kalian ke dalam Islam secara menyeluruh.*"

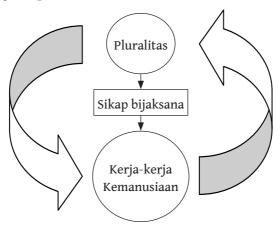
[54]"*Barangsiapa mencari selain Islam sebagai agama, maka amalnya tidak akan diterima dan dia termasuk orang-orang yang merugi.*"

[55]"*Tidak ada paksaan dalam agama. Telah jelas mana yang murni dan mana yang palsu.*"

[56]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 14.

Pembelaan Abdurrahman Wahid pada kebebasan manusia dan hak individual dalam beragama, meminjam ‘Abdul Karim Souroush, adalah *ḥaq al-lāzim.* Bagi Souroush, beragama adalah hak dan bukan kewajiban (*taklīf*). Hak adalah sesuatu yang harus diterima. Seseorang memiliki kebebasan untuk menerima atau menolak. Seseorang diberi kebebasan untuk memilih. Beragama dan juga ekspresi keberagamaan bagi Souroush bukanlah kewajiban. Maksudnya, pilihan seseorang atas agama tertentu atau aliran tertentu dalam agama adalah sukarela. Seseorang bebas memilih tanpa tekanan dan paksaan. Hak beragama bagi Souroush adalah *hāq al-lāzim* yaitu hak individual yang tidak berhubungan dengan orang lain. Orang lain tidak berhak atas apapun pada dirinya. Seseorang tidak boleh dihukum, hukum bunuh akibat murtad misalnya, karena sebuah pilihan. Orang lain hanya bisa menghormati dan menghargai pilihan tersebut. Protes atas hak ini adalah sebuah kesalahan. Souroush membedakan antara *ḥaq al-lāzim* dengan *ḥaq al-muta'addī. Ḥaq al-muta'addī* adalah hak yang dimiliki oleh seseorang namun hak tersebut terikat dengan orang lain. Seseorang bebas untuk menentukan pilihan, tetapi pilihan tersebut terikat oleh hak orang lain yang harus dihargai. Artinya, seseorang masih memiliki kewajiban kepada orang lain akibat hak yang ia miliki. Seorang pegawai pemerintah misalnya, ia memiliki hak untuk mendapatkan gaji bulanan, namun di satu sisi untuk mendapat hak tersebut, ia wajib untuk bekerja dan masuk kantor setiap hari. Beda antara kedua hak tersebut adalah dalam masalah sanksi pada akibat yang ditimbulkan. Pilihan pada *ḥaq al-lāzim* tidak berakibat

pada sanksi, sementara dalam *ḥaq al-muta'addī,* sanksi digantungkan pada apakah perolehan hak diimbangi dengan pelaksanaan kewajiban atau tidak. Sanksi muncul apabila perolehan hak tidak diiringi dengan kewajiban.[57]

Ayat kemestian pluralisme yang ditunjukkan Abdurrahman Wahid QS. Al-Ḥujurāt, 49: 13[58] dihubungkan juga olehnya dengan QS. Al-Māidah, 5: 32.[59] Pluralisme dianggap sebagai kemestian karena Allah SWT sendiri sumber pluralitas tersebut. Sikap bijaksana atas pluralitas tersebut adalah kerja-kerja kemanusiaan. Jika dibuat alur, bentuknya seperti di bawah ini:

[57]Lihat 'Abdul Karim Soroush, *al-Siyāsah wa al-Tadāyun: Daqāiq Naāariyyah wa Mi'zaq 'Amaliyah* (Beirut: Libanon: al-Intshār al-'Arabī, 2009), 201-206.

[58]"*Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan perempuan. Kami juga menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kalian saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kalian menurut Allah adalah yang paling takwa. Sesungguhnya Allah SWT Maha Mengetahui dan Maha Mengenal.*"

[59]"*Barangsiapa menolong kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah ia telah menolong manusia seluruhnya.*"

Abdurrahman Wahid menghubungkan pula kalimat dalam QS. Al-Ḥujurāt, 49: 13, "*Sesungguhnya yang paling mulia di antara kalian adalah yang paling takwa*" dengan penjelasan QS. Al-Baqarah, 2: 177:

> Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.[60]

Kerja-kerja kemanusiaan Abdurrahman Wahid diadopsi dari QS. Al-Baqarah, 2: 177 ini. Kerja kemanusiaan bahkan masuk dalam salah satu pilar dari beberapa pilar Islam. Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa Islam terdiri dari tiga pilar atau rukun, yaitu rukun iman, rukun Islam, dan rukun tetangga. Rukun tetangga, bagi Hussein Muhammad, adalah rukun kemanusiaan yang menggambarkan *iḥsān,* sebagai puncak keberagamaan seseorang.[61] Adik kandung Abdurrahman Wahid, Salahuddin Wahid, mengatakan:

---

[60]Muhammad, *Sang Zahid,* 52-53; Arif, *Humanisme Gus Dur,* 120.
[61]*Ibid.*

> Dalam konteks yang bersifat umum dan secara keseluruhan, Gus Dur harus diakui sebagai tokoh yang memiliki komitmen kuat terhadap gagasan demokrasi, masalah kemanusiaan, persatuan bangsa yang menghendaki adanya penghormatan terhadap pluralitas dan perlindungan terhadap kaum minoritas. itulah *mainstream* peran dan gagasan yang tetap dipegang teguh Gus Dur sejak dulu hingga sekarang.[62]

Puncak keberagamaan Abdurrahman Wahid tampak dari ketidakterpancingannya pada perilaku kekerasan dalam menghadapi masalah. Ia tidak emosional sambil memikirkan visi ke depan. Ia menolak segala bentuk prasangka, intoleransi, dan kekerasan. Ketika terjadi pembunuhan orang-orang NU di Banyuwangi tahun 1998 yang konon akibat serangan ninja dan memakan korban 200 orang NU, Abdurrahman Wahid mengunjungi para tokoh NU lokal untuk menahan diri untuk tidak merespons kekerasan dengan kekerasan. Abdurrahman Wahid mengatakan, "Kita harus menahan provokasi ini dengan tetap mengkampayekan perdamaian". Menurutnya, dengan tidak membalas kekerasan oleh masyarakat, telah menjadi kredit point bagi NU dan otoritas kepemimpinannya secara umum.[63]

Dalam masalah komunikasi dengan non-Muslim, Abdurrahman Wahid merumuskan konsep komunikasi yang tidak saling curiga. Umat Islam dilarang untuk berlaku kasar dan keras. Ayat al-Qur'an dalam QS. Al-Fatḥ:48, 29,[64]

---

[62]Salahuddin Wahid, "Citra Diri Gus Dur yang Utuh", dalam Suaedy dan Abdalla, *Gila Gus Dur,* 83.

[63]Barton, "Abdurrahman Wahid, 133-134.

[64]"*Seharusnya pengikut Nabi Muhammad itu keras terhadap orang kafir dan santun kepada sesamanya.*"

yang bercerita tentang keharusan sikap keras kepada orang kafir, menurut Abdurrahman Wahid, ditujukan pada orang-orang kafir yang memusuhi dan memerangi umat Islam. Ayat QS. Al-Fatḥ:48, 29 bagi Abdurrahman Wahid adalah ayat spesifik atas sikap orang-orang kafir Mekkah yang memusuhi Nabi Muhammad SAW. Abdurrahman Wahid, untuk kepentingan non kebencian kepada agama lain, menganggap QS. Al-Baqarah, 2: 120— yang seolah-olah kaum Yahudi dan Nasrani membenci umat Islam— sebagai ayat spesifik pula. Kedua ayat ini, QS. Al-Fatḥ:48, 29 dan QS. Al-Baqarah, 2: 120, bagi Abdurrahman Wahid, tidak bisa dijadikan argumen untuk saling membenci.

Niat sebagian umat Islam yang ingin membela agama Islam, bahkan sampai berkeinginan untuk menjadikan negara Indonesia sebagai negara Islam, menurut Abdurrahman Wahid adalah keliru. Umat Islam bisa menjalankan "norma" Islam, termasuk fiqh dan mengamalkan sisi kontekstual ajaran Islam berdasar kemampuan yang dimiliki. Islam bagi Abdurrahman Wahid telah sempurna. Yang dibutuhkan adalah kontekstualisasi dari Islam tersebut. Upaya kontekstualisasi dilakukan dengan mempertimbangkan aspek kemanusiaan. Abdurrahman Wahid berdalil dengan QS. Al-Māidah, 5: 3:[65]

> Hari ini telah Ku-sempurnakan bagi kalian agama kalian dan Ku-sempurnakan bagi kalian nikmat-Ku dan Ku-relakan bagi kalian Islam sebagai agama.

Dalam QS. Al-Māidah, 5: 3 tersebut terdapat kata *dīn.* Kata ini memiliki korelasi dengan Q.S. Ālu 'Imrān, 3:19

---

[65]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 309.

yang bermakna "Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam". Dalam dua ayat ini Allah SWT menggandengkan antara Islam dengan *dīn.* Jika salah memahami *dīn,* menurut Abdurrahman Wahid, bisa berdampak fatal. Sebagian ulama memahami *dīn* dengan keseluruhan pola hidup yang berasal dari Allah SWT dan tidak bisa ditawar. Pemaknaan seperti inilah yang menurut Abdurrahman Wahid memunculkan sikap eksklusif. Menurutnya, pemahaman seperti ini memunculkan orang semacam Abu Bakar Ba'asyir dan penggiat partai Islam. Kata "telah Aku sempurnakan" dalam QS. Al-Māidah, 5: 3 untuk menunjukkan *dīn* bukanlah dalam arti bentuk-bentuk aturan hukum yang detil dan terperinci. Yang dimaksud dengan sempurna adalah sempurna dalam arti prinsip-prinsip Islam atau pokok-pokok Islam. Ajaran Islam bagi Abdurrahman Wahid banyak berbicara tentang prinsip daripada aspek detil. Untuk mengerti aspek detil, seseorang harus melakukan penelitian apakah ada *adillat al-naqliyah* (petunjuk teks yang jelas) atau tidak. Jika ditemukan, maka yang dipakai adalah petunjuk teks tersebut dan jika tidak maka seseorang harus bertafsir menggunakan perangkat akal.[66]

Abdurrahman Wahid memiliki tiga prinsip dalam merumuskan perincian Islam jika tidak ditemukan *adillat al-naqliyah.* Pertama, bahwa apapun yang akan dilakukan harus berdasarkan pada kepentingan umum (*al-maṣlaḥat al-'ammah*). Kedua, harus berdasarkan rukun iman dan ketiga, harus berdasarkan rukun Islam. Tiga hal tersebut akan mendeterminasi pada hukum-hukum fiqh yang

[66]Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 29-30.

terperinci. Watak fiqh adalah fleksibel dan selalu berubah sesuai tuntutan jaman dan tempatnya. Islam bersifat longgar dan luas. Masalah pendirian negara Islam, bagi Abdurrahman Wahid, masuk dalam wilayah perincian tersebut, bukan masalah prinsip. Abdurrahman Wahid mengkritik hukum bunuh akibat pindah atau keluar dari Islam (*murtad*) sebagaimana ada dalam yurisprudensi Islam. Hukuman bagi orang *murtad* adalah hukum perincian. Baginya, al-Qur'an tidak pernah mengatakan hukum bunuh. Hukum bunuh, menurutnya, adalah bagian dari tindakan raja dalam sejarah. Padahal, sejarah adalah pertarungan ideologi dan menyimpan sisi dominasi dan hegemoni terselubung. Dengan nada protes Abdurrahman Wahid bertanya, apakah kita akan mengikuti al-Qur'an atau mengikuti sejarah?[67]

Makna *dīn* seperti ini dibahas pula oleh Nurcholish Madjid. Nurcholish Madjid menghubungkan *dīn* dengan Islam yaitu sikap pasrah kepada Tuhan (*islām*) dan penuh kedamaian karena tulus ikhlas disertai perbuatan baik dengan sesama (*salām*) untuk mencapai keselamatan dan kesejahteraan (*salāmah*).[68] Pengertian ini diambil dari pemahaman atas QS. Luqmān, 31: 22;[69] QS. Al-Nisā', 4: 125;[70] QS. Ālu 'Imrān, 3:19;[71] QS. Ālu 'Imrān, 3:85,[72] dan

---

[67]*Ibid.*, 29-32.

[68]Madjid, *Islam: Doktrin,* 8.

[69]*"Dan barangsiapa memasrahkan dirinya kepada Tuhan serta dia itu berbuat baik, ia telah berpegang kepada tali (pegangan hidup) yang kukuh".*

[70]*"Dan siapalah yang lebih baik dalam hal keagamaan daripada orang yang memasrahkan dirinya kepada Tuhan, lagi pula ia berbuat baik...?"*

[71]*Sesungguhnya agama bagi Allah adalah sikap pasrah kepada-Nya (Islām)"*

[72]*"Dan barangsiapa menganut agama selain sikap pasrah (islām) itu, ia tidak akan diterima, dan di akhirat termasuk orang-orang yang merugi."*

lain-lain.[73] Makna *dīn* yang dihubungkan dengan Islam seperti ini menghadirkan sikap positif Nurcholish Madjid kepada kelompok Yahudi dan Nasrani sebagai *ahl al-kitāb* yang diapresiasi. Nurcholish Madjid bahkan mengutip pandangan Rashid Riḍā dari 'Abd Ḥamd Hakim bahwa agama Majusi, Hindu, Buddha, para penganut agama Cina, dan Jepang dapat digolongkan sebagai termasuk *Ahl al-Kitāb*. Hal ini disebabkan karena masing-masing agama tersebut memiliki ajaran keesaan Tuhan (*tawḥīd*) walaupun disadari kadangkala terdapat penyimpangan dari ajaran mereka yang hampir terjadi pada semua agama.[74]

Makna *dīn,* jika dipahami keliru, menurut Abdurrahman Wahid, adalah membahayakan. Beberapa hal yang mungkin muncul dari pemahaman keliru ini adalah seperti adanya sikap eksklusivisme radikal yang menganggap dirinya paling benar dan berkeinginan untuk membenarkan pandangan yang dianggap keliru. Eksklusivisme radikal akan memunculkan tidak saja kekerasan fisik tetapi juga kekerasan simbolik. Kekerasan fisik bisa berupa penghancuran gereja, penyerangan tempat ibadah aliran lain, pengrusakan fasilitas umum yang dianggap tidak islami dan lain-lain. Kekerasan simbolik bisa seperti tuduhan sesat, tuduhan kafir, dan

---

[73]Madjid, *Islam: Doktrin,* 8-9.

[74]Madjid, "Beberapa Renungan Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang", dalam Edy A. Effendy (ed.), *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ciputat* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999), cet. 1, 30-31; Madjid, *Islam: Doktrin,* lxxix; dan Madjid, "Sekapur Sirih" dalam kata pengantar buku Sukidi, *Teologi Inklusif,* xxvi. Lihat pula 'Abdul Hamid Hakim, *al-Mu'īn al-Mubīn* (Bukittinggi: Nusantara, 1995), Jilid IV, 45-48.

kata-kata sarkas lain. Kekerasan fisik maupun simbolik dapat disebabkan karena alasan penegakan syari'at Islam, undang-undang Islam atau cita-cita negara Islam.

Makna relasional tidak saja dikonstruksi Abdurrahman Wahid antara ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an lainnya, tetapi juga antara ayat al-Qur'an dengan Hadis. Hanya saja, model seperti ini sangat sedikit dilakukan oleh Abdurrahman Wahid. Ia misalnya menghubungkan QS. Al-Nisā', 4:34[75] dan QS. Al-Nisā' 4:11[76] dengan Hadis *"Tidak beruntung sebuah kaum yang dipimpin oleh perempuan".*[77] Ayat al-Qur'an dan Hadis ini memiliki korelasi sosiologis yang sama, yaitu tradisi patriarki Arab serta kepemimpinan yang bersifat individual. Abdurrahman Wahid ingin mendekonstruksi pemaknaan yang bias gender. Hubungan laki-laki dan perempuan diletakkan secara proporsional berdasarkan hak asasi kemanusiaan.

Menurut Abdurrahman Wahid, Islam telah mengatur pola relasi gender ini dalam *kulliyat al-khams* (lima hak-hak dasar dalam Islam). Lima hal tersebut adalah (1) hak dasar keselamatan fisik antara laki-laki dan perempuan sama. Siksaan atau hukuman ditentukan berdasarkan kesalahan, bukan jenis kelamin, yang ditetapkan oleh hukum; (2) hak dasar untuk bebas berkeyakinan. Seseorang baik laki-laki maupun perempuan, bebas memeluk agamanya tanpa paksaan dan tekanan; (3) hak dasar keselamatan pribadi.

---

[75]*"Laki-laki memimpin atas perempuan".*

[76]*"Bagi laki-laki mendapatkan dua bagian dari bagian perempuan dalam warisan."*

[77]Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukhārī* (Beirūt Dār al-Fikri, 1995 M/1415 H), 228.

Laki-laki dan perempuan memiliki hak pribadi yang tidak boleh diminta kecuali atas izin masing-masing pihak; (4) hak keselamatan profesi dan pekerjaan. Laki-laki dan perempuan bebas untuk memilih pekerjaan dan bekerja dengan nyaman; (5) laki-laki dan perempuan berhak kesucian keturunan dan keselamatan keluarga.[78]

Namun, relasi laki-laki dan perempuan, bagi Abdurrahman Wahid, bersifat antropologis. Artinya, urusan tersebut disesuaikan dengan kesepakatan-kesepakatan yang terjadi antara mereka selama masing-masing pihak tidak dirugikan dan menerima kesepakatan tersebut secara sukarela, tidak terpaksa, dan di bawah tekanan. Abdurrahman Wahid melihat para perempuan Indonesia yang pagi berjualan tempe, tahu, dan lainnya di pasar, sementara sang suami bekerja di sawah. Di pihak lain, relasi laki-laki dan perempuan juga bisa bersifat psikologis. Maksudnya adalah relasi yang didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan psikologis.[79] Pada faktanya, pernyataan Abdurrahman Wahid benar. Abdurrahman Wahid memberi contoh tradisi fiqh pada suku Banjar. Islam lokal masyarakat Banjar ini pernah ditulis oleh Syekh Arsyad al-Banjari dalam *Sabīl al-Muhtadīn.* Arsyad menulis tentang hukum "perpantangan" (masalah harta waris) untuk suku Banjar yang ada di Kalimantan Selatan

[78]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 375.

[79]*Ibid.*, 376-380. Abdurrahman Wahid mencontohkan walaupun laki-laki secara psikologis kadangkala lebih berani sehingga laki-laki berhak mengantar perempuan di waktu malam hari, tetapi, sang perempuan bebas untuk memilih atau memiliki hak untuk menentukan pilihan laki-laki mana yang akan mengantar dirinya. Walaupun secara keberanian perempuan kalah, tetapi secara psikologis menang.

dan Kalimantan Tengah. Menurut Arsyad, jika suami atau istri meninggal, maka harta waris dibagi dahulu menjadi dua. Bagian pertama diserahkan kepada pasangan (suami atau istri) yang masih hidup. Bagian kedua itulah yang dibagi pada ahli waris selain suami atau istri. Ijtihad Arsyad ini dilandasi oleh kondisi masyarakat Banjar yang bekerja secara bersama antara suami dan istri. Suami masuk ke hutan mencari kayu, rotan, damar dan lain sebagainya, sementara istri bertugas memasak nasi, mencuci pakaian, dan menunggu perahu di sungai agar tidak terbawa arus air.[80]

Contoh tradisi "perpantangan" hampir mirip dengan masalah *ḥijāb* yang diutarakan Abdurrahman Wahid. Menurutnya, *ḥijāb* pada awal kalinya adalah alat yang digunakan untuk memisahkan laki-laki dan perempuan dalam ruangan. Pemahaman baru atas *ḥijāb* adalah pemisah (*ḥāil*) antara laki-laki dan perempuan tetapi tanpa tabir fisik, sebagaimana jarak antara dua bangku atau tempat duduk. Artinya, apabila dalam sebuah ruangan kelas sudah ada tempat duduk dengan meja sekaligus, maka posisi meja atau kursi tersebut sudah bisa dikategorikan sebagai *ḥijāb.* Pemahaman ini berbeda dengan pengertian awalnya. Sorang laki-laki tidak bisa melihat perempuan secara fisik karena ada penghalang di antara keduanya. Dalam pengertian kedua, masing-masing bisa melihat yang lain karena pemisahnya adalah berupa kursi dan bangku yang tidak tinggi.[81]

---

[80]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 250-251.

[81]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 78.

Dalam masalah perempuan, Indonesia, menurut Abdurrahman Wahid, adalah termasuk negara yang progresif. Walaupun bukan negara Islam, berbagai prinsip-prinsip Islam dapat dilaksanakan di Indonesia. Saat ini, Indonesia telah memiliki beberapa hakim perempuan. Bahkan, hakim pertama perempuan di Indonesia adalah sepupu Abdurrahman Wahid sendiri yaitu 'Abidah Ma'shum (cucu dari Kiai Hasyim Asy'ari dari putrinya Khoiriyah Hasyim), istri dari Kiai Mahfudz Seblak Tengah Kwaron Diwek Jombang.[82]

Makna relasional Abdurrahman Wahid tentang pluralisme dikonstruksi pula dengan mengetengahkan makna fungsional profesional. Abdurrahman Wahid sangat mengagumi Charles Torrey, orang Amerika yang menulis disertasi tahun 1980-an. Minimal sampai tahun 2003[83] karya ini menurut Abdurrahman Wahid belum ada yang menandingi. Torrey mengatakan:

> Al-Qur'an satu-satunya kitab suci yang menggambarkan hal-hal terdalam dari diri manusia, amal sholeh, pahala dan keyakinan.

Bagi Abdurrahman Wahid sebutan amal saleh, pahala dan keyakinan merupakan istilah profesional. Al-Qur'an menggunakan kata "pinjaman" menyebut amal kebaikan seseorang dalam QS. Al-Baqarah, 2:245,[84] al-Qur'an juga

---

[82]Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 28.

[83]Tahun ini merujuk pada tahun ketika Abdurrahman Wahid bercerita di Masjid Al Munawwarah, Warung Silah, Ciganjur, pada bulan Suci Ramadhan 1424 H, saat mengaji kitab gramatika Arab (*naḥwu*) *Qaṭr al-Nada wa Bāl al-Ṣadā*. Pengajian kemudian ditulis oleh A.W. Maryanto dan diterbitkan oleh penerbit Pensil-324 pada tahun 2010 menjadi buku dengan judul *Misteri Kata-Kata.*

[84]*"Barangsiapa memberi pinjaman yang baik pada Allah, maka ia akan diberi pinjaman yang berlipat ganda."*

menggunakan kata "panenan" untuk amal kebaikan dalam ayat yang berbeda seperti tampak dalam QS. al-Shūrā, 42: 20,[85] dan pada saat lain, al-Qur'an menggunakan kata "perdagangan yang rugi" untuk menyebut hubungan Islam dengan agama lain, seperti terlihat dalam QS. Ālū 'Imrān, 3: 85.[86] Semua kata tersebut menurut Abdurrahman Wahid adalah bagian dari ilmu Allah SWT sekaligus sebuah sistem untuk melawan *greediness* atau keserakahan kapitalistik sebagaimana yang diutarakan Karl Marx dan Engels.[87] Ilmu Allah SWT tersebut menurut Abdurrahman Wahid juga menyimpan visi Islam untuk membela kelompok yatim, miskin, dan marginal seperti QS. Al-Mā'ūn, 107: 1[88] dan QS. Al-Baqarah, 2: 177.[89] Ayat terakhir ini bahkan menjadi ayat paling favoritnya Abdurrahman Wahid.[90]

---

[85]*"Barangsiapa menghendaki panenan yang baik di akhirat, akan Kutambah panenannya."*

[86]*"Barangsiapa mencari selain Islam sebagai agama, maka amal kebaikannya tidak akan diterima dan ia termasuk orang-orang yang merugi perdagangannya."*

[87]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 133-135; Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 55-58.

[88]*"Tahukah kamu siapakah pendusta agama itu? Ia adalah orang-orang yang menghardik anak yatim."*

[89]*"Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa."*

[90]Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 55-58.

Bagi Abdurrahman Wahid, agama Islam memiliki kekuatan untuk perubahan. Ia mengkritik pandangan ideologi revolusioner Marxisme yang meminggirkan agama sebagai motivator perubahan. Marx mengatakan agama tidak mampu menjadi kekuatan pembebasan masyarakat dari penindasan antarkelas dan eksploitasi oleh pemodal.[91] Dua ayat terakhir menunjukkan bagaimana al-Qur'an mendorong kekuatan paradigmatis umat Islam untuk melakukan perubahan sosial ekonomi. Abdurrahman Wahid bahkan menulis "Perubahan Struktur Tanpa Karl Marx". Dalam tulisan tersebut, Abdurrahman Wahid menulis, "Marxisme haruslah dipahami sebagai kenyataan sejarah, tetapi belum tentu memiliki kebenaran transendental."[92] Apa yang dimaksud dengan kebenaran transendental? Kebenaran transendental adalah kebenaran ilahiyah, kebenaran yang mendapatkan justifikasi dari teks-teks keagamaan. Justifikasi tersebut dibahasakan oleh Tuhan dalam bentuk "panenan", "pinjaman", dan "perdagangan yang rugi" di atas. Abdurrahman Wahid karena itu mengatakan bahwa kegiatan-kegiatan sosial transformatif di samping ilmiah juga hendaknya dilakukan dengan niat yang tulus dan ikhlas untuk mendapatkan balasan di akhirat, tidak semata-mata motif ekonomi kapitalistik.[93] Niat ikhlas, semata untuk mendapatkan balasan di akhirat, adalah motif transendental yang tidak dimiliki oleh Karl Marx.

---

[91]Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 176-177.

[92]Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela,* 191.

[93]Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 56-57.

C. Rekonstruksi Teologi, Fiqh dan Tasawuf: Basis Pemaknaan

Abdurrahman Wahid tidak sedang keluar dari gagasan utama umat Islam dalam beragama dalam membangun pemaknaan sosiologis dan relasional di atas. Pemaknaan tersebut tetap di bawah alur gagasan teologi sebagai representasi *imān,* hukum Islam atau fiqh sebagai representasi *islām* dan tasawuf sebagai representasi *iḥsān.* Hanya saja, Abdurrahman Wahid meletakkan pemahaman ketiga hal tersebut secara dinamis, kontekstual, dan fungsional.

1. Teologi Humanisme Transendental

Teologi biasanya dipahami sebagai ilmu yang membicarakan tentang Tuhan *an sich.* Teologi, dalam lapangan filsafat, biasanya dimasukkan dalam wilayah metafisika.[94] Dalam lapangan metafisika, teologi

---

[94]Kata metafisika berasal dari kata *ta meta ta physica* (bahasa Yunani yang artinya datang setelah fisika). Kata metafisika pertama kali diperkenalkan oleh Andronikos dari Rhodos pada tahun 70 M. Nama metafisika muncul di saat ia memilah berbagai karya Aristoteles menjadi dua yaitu karya fisika dan karya metafisika. Masuk dalam kelompok fisika adalah karya-karya yang membicarakan sesuatu yang tampak. Sedangkan yang membicarakan alam noninderawi (tidak tampak) dimasukkan dalam metafisika. Metafisika Aristoteles menurut telusuran Andronikos terdiri dari tiga masalah; pertama, masalah kebijaksanaan yang membicarakan tentang sebab-sebab sesuatu atau prinsip-prinsip utama. Kedua, masalah "yang ada" sebagai "yang ada" (*being qua being*) sebagai masalah kenyataan dalam arti keseluruhan. Ketiga, masalah yang mencari asal asul segala sesuatu yang menjadi dasar bagi setiap ada (*being*). Masalah ketiga ini adalah masalah yang paling penting, karena itu ia dianggap sebagai ilmu tertinggi. Para metafisikawan sering menyebut ilmu yang paling tinggi ini dengan sebutan "teologi". Lihat Lorens Bagus, *Metafisika* (Jakarta: Gramadia, 1991), 18; Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1988), 154.

digolongkan ke dalam metafisika spesialis sederajat dengan kosmologi dan psikologi.[95] Di sisi lain, bila dirujuk pada teropong pencarian sumbernya, ilmu tentang Tuhan ini dibagi menjadi dua, yaitu teologi wahyu dan teologi naturalis. Teologi wahyu merupakan ilmu yang membicarakan tentang Tuhan, namun segala informasinya diperoleh dan didapatkan berdasarkan wahyu atau interpretasi atas wahyu. Sementara teologi naturalis adalah ilmu tentang Tuhan tidak berawal dari wahyu tetapi berdasarkan kerja-kerja akal dalam merumuskannya. Rumusan teologi wahyu biasanya didasarkan dari eksplorasi manusia atas alam semesta atau realitas. Bagi umat beragama, teologi naturalis tetap memerlukan wahyu, hanya saja wahyu tersebut bersifat komplementer bagi penemuan akal tersebut. Para filsuf Muslim semisal Alfārābī dan Ibn Sīnā adalah para penganut teologi naturalis ini. Penganut dua teologi tersebut biasanya memiliki julukan berbeda. Pegiat teologi wahyu lebih populer disebut sebagai *mutakallimīn* (ahli kalam), sementara pegiat atau pemeluk teologi naturalis lebih senang dipanggil filsuf. Teologi wahyu bergerak secara *top down,* dari atas ke bawah. Maksudnya, penjelasan wahyu dipahami dan dicarikan buktinya atau tanda-tanda

---

[95]Menurut Christian Wolff (1679-1754) metafisika Aristoteles dipilah dalam dua kategori, yaitu metafisika generalis dan metafisika spesialis. Metafisika generalis membahas tentang hakikat sesuatu. Metafisika generalis biasanya mengawalinya dari sesuatu yang bisa dilihat. Metafisika generalis inilah yang sering diucapkan orang dengan sebutan ontologi. Sementara itu, metafisika spesialis adalah pembahasan tentang hakikat segala sesuatu tetapi titik pijaknya noninderawi. Metafisika spesialis kemudian dipilah dalam tiga kajian yaitu kosmologi, psikologi dan teologi. Lihat Doni Gahral Adian, *Matinya Metafisika Barat* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2001). ix-xiv.

eksistensialnya pada alam kenyataan (semesta). Manusia hanya menerima informasi tentang Tuhan lalu mencari pembuktiannya untuk percaya. Sementara teologi naturalis bersifat *bottom up,* yaitu pencarian dengan tidak memercayai wahyu atau tanpa wahyu untuk mengerti Tuhan. Hukum-hukum yang disusun untuk memercayai Tuhan adalah hukum-hukum pikiran. Wahyu dihadirkan belakangan setelah penemuan hukum pikiran tentang Tuhan berhasil dirumuskan.[96]

Abdurrahman Wahid, berbeda dengan para teolog klasik, membagi teologi pada dua perspektif yang saling terkait, yaitu perspektif ketuhanan dan perspektif kemanusiaan. Perspektif ketuhanan tidak akan sempurna tanpa perspektif kemanusiaan. Begitu pun sebaliknya. Bagi Abdurrahman Wahid, tugas teologi bukan diperuntukkan untuk membela Tuhan. Tuhan baginya tidak perlu dibela. Tuhan telah besar dengan sendirinya. Pembelaan manusia untuk Tuhan tidak membuat-Nya tambah besar. Yang perlu dibela oleh manusia adalah sesama manusia. Membela manusia sama saja dengan membela Tuhan. Sebaliknya, membela Tuhan belum tentu akan menghasilkan pembelaan kepada manusia. Belum tentu pula, pembelaan kepada Tuhan akan mendapatkan restu dari Tuhan sebagai pembelaan kepada-Nya jika ciptaan-Nya berupa manusia menderita akibat pembelaan atas diri-Nya (seperti atas nama Tuhan, seseorang melakukan bom bunuh diri atau membunuh orang yang dianggap "kafir", "murtad" oleh kelompok atau golongannya

---

[96]Penjelasan yang hampir mirip diberikan oleh Adian. Lihat Adian, *Matinya Metafisika,* 8.

sendiri). Itulah sebabnya, ia mengutip pendapat al-Ḥujwirī tentang Tuhan:

> Bila engkau menganggap Allah ada hanya karena engkau yang merumuskannya, hakikatnya engkau sudah menjadi kafir. Allah tidak perlu disesali kalau "Ia menyulitkan" kita, juga tidak perlu dibela kalau orang menyerang hakikat-Nya. Yang ditakuti berubah adalah persepsi manusia atas hakikat Allah, dengan kemungkinan kesulitan yang diakibatkannya. [97]

Ia pun mengutip pernyataan guru tarekat:

> Allah itu Maha Besar. ia tidak memerlukan pembuktian akan kebesaran-Nya. Ia Maha Besar karena Ia ada, apa pun yang diperbuat orang atas diri-Nya, sama sekali tidak ada pengaruhnya atas wujud-Nya dan atas kekuasaan-Nya.[98]

Teologi Abdurrahman Wahid akhirnya tidak sebagaimana para teolog klasik dengan mengelaborasi siapa itu Tuhan? Dan apakan Tuhan memiliki sifat? Dan lain-lain sebagaimana kategori perbincarangan teologi oleh Shahrastānī.[99] Teologi Abdurrahman Wahid justru berangkat dari QS. Al-Baqarah, 2: 177:

---

[97]Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela,* 67.

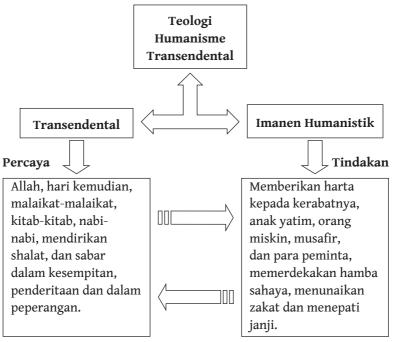
[98]*Ibid.*

[99]Teologi menurut Shahrastānī membahas empat masalah pokok, yaitu: (1) masalah sifat-sifat Allah serta hubungannya dengan keesaan-Nya; (2) masalah *qadar* dan keadilan Tuhan; (3) masalah Janji dan ancaman, *al-asmā'* dan *al-aḥkām* (seperti iman, taubat, ancaman, orang bisa dianggap kafir, sesat dan lain-lain); (4) masalah wahyu dan akal, *nubuwwah* dan *imāmah.* Lihat Muḥammad 'Abdul Karīm Aḥmad Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal: Aliran-aliran Teologi dalam Islam,* terj. Syuaidi Asy'ari (Bandung: Mizan, 2004), cet. I, 34-35.

> Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.[100]

Ayat tersebut mengandung dua sisi pola gerak manusia dalam berteologi dan secara otomatais dapat dikatakan sebagai orang yang bertakwa, yaitu gerak vertikal dan gerak horizontal. Gerak vertikalnya bersifat transendental dan gerak horizontalnya adalah imanen humanistik. Gerak vertikalnya adalah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi, mendirikan shalat, dan sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Sementara gerak horizontalnya adalah memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta, memerdekakan hamba sahaya, menunaikan zakat, dan menepati janji. Bila dirumuskan dalam bentuk diagram, teologi Abdurrahman Wahid akan tampak seperti di bawah ini:

---

[100]Muhammad, *Sang Zahid,* 52-53; Arif, *Humanisme Gus Dur,* 120.

Abdurrahman Wahid menyadari bahwa aspek imanen humanistik ini belum dirumuskan dan disepakati sebagai soal teologi. Aspek ini masih dianggap sebagai masalah politik. Menurutnya, masalah ini digolongkan dalam "Bab Jihad" yang hukumnya sekadar *farḍ kifāyah.* Tanpa penekanan aspek imanen humanistik, seseorang bisa dimungkinkan menjadi orang yang sangat beriman kepada aspek transenden tetapi bersikap asosial. Sebaliknya, seseorang memiliki kepekaan sosial tinggi namun tidak memiliki keyakinan pada Yang Maha Transenden. Ini adalah tindakan yang tidak menyatu (*tawḥīd*) dan bersifat kontradiktif.[101]

[101]Arif, *Humanisme Gus Dur,* 119.

Seperti Abdurrahman Wahid, Asghar Ali Engineer menjelaskan bahwa Islam, dalam pengertian teknis dan sosial revolutif, bertujuan untuk mengutamakan nilai-nilai persaudaraan yang universal (*universal brotherhood*), kesetaraan (*eguality*), dan keadilan sosial (*social justice*).[102] Hal besar yang dibawa Nabi Muhammad SAW ini, oleh karena itu menurut Fazlur Rahman, adalah sebuah konsep yang menyandingkan antara humanisme dan rasa keadilan ekonomi-sosial. Dua konsep ini memiliki kekuatan intensitas yang sama dalam penyampaian pesan Tuhan.[103] Allah SWT selalu menyandingkan aktivitas iman dengan tindakan praksis sosial.

Keberimanan satu arah hanya terpusat pada aspek transenden akan membentuk keberimanan egois. Sementara kerja-kerja sosial imanen tanpa keberimanan transenden akan meletakkan seseorang dalam kehampaan prespektif pasca dunia. Abdurrahman Wahid karena itu menolak sistem kapitalisme walaupun dalam performa yang diperbaharui. Tanpa aspek transenden, tidak ada yang bisa menjamin kerja-kerja sosial tidak akan berubah menjadi kerja-kerja kapitalistik.[104] Sebaliknya, keberimanan egois akan kontraproduktif dengan visi-visi kemanusiaan. Seseorang akan gampang menuduh orang lain kafir akibat QS. Al-Māidah, 5: 44, "Barangsiapa yang tidak berhukum dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang kafir".

---

[102]Asghar Ali Engineer, *The Origin and Development of Islam; An Essay on Its Socio-Economic Growth* (Bombay: Orient Longman, 1980), 22.

[103]Fazlur Rahman, *Islam,* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 2000), 2-3.

[104]Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 56-57.

Kata "kafir" menurut Engineer sesungguhnya bisa diterapkan tidak saja pada penolakan seseorang kepada Allah SWT, tetapi juga dapat dilekatkan kepada orang-orang yang memperturutkan hawa nafsu, menimbun kekayaan dan menindas orang lain dan menikmati kekayaan sementara orang lain dalam kondisi kelaparan. Orang seperti ini bisa disebut "kafir".[105] Pemaknaan kafir tidak hanya pada wilayah transendental akan memperteguh keyakinan dua arah yang saling simbiosis. Abdurrahman Wahid dan juga Engineer[106] sama-sama menyebut QS. Al-Mā'ūn, 107: 1-7[107] untuk menyebut kekafiran sosial.

Teologi humanis transendental Abdurrahman Wahid ini melampau teologi pada umumnya. Abdurrahman Wahid membuat kesimpulan bahwa QS. Al-Ḥujurāt, 49: 13[108] memberi pengertian bahwa semua manusia di hadapan Allah SWT memiliki derajat yang sama kecuali takwanya. Pengertian ini tidak bersifat monopolistik hanya untuk kaum muslim saja.[109] Untuk memperkuat

---

[105]Engineer, *Islam dan Pembebasan,* 127.

[106]*Ibid.*, 127-128; Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 57.

[107]*"Tahukah kamu siapakah pendusta agama itu? Ia adalah orang-orang yang menghardik anak yatim dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin. Maka celakalah bagi orang-orang yang shalat, yang melalaikan shalatnya, yaitu orang-orang yang riya (pamer) dan orang yang enggan menolong dengan barang berguna."*

[108]*"Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan perempuan. Kami juga menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kalian saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kalian menurut Allah adalah yang paling takwa. Sesungguhnya Allah SWT Maha Mengetahui dan Maha Mengenal."*

[109]Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur* (Bengkulu: IAIN Bengkulu Press, 2013), 83.

argumen ini, Abdurrahman Wahid mengutip dua ayat; QS. Al-Fuṣṣilāt, 41:33 dan QS. Ālu 'Imrān, 3: 104 sebagai berikut:

> Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan amal yang saleh, dan berkata: "Sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang menyerah diri".
>
> Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.

Dalam ayat pertama QS. Al-Fuṣṣilāt, 41:33, Allah SWT menjelaskan bahwa amal saleh hanya untuk kaum muslimin, tetapi pada ayat kedua QS. Ālu 'Imrān, 3: 104 terdapat kata *ta'murūna bi al-ma'rūf* yang bersifat umum, termasuk kepada non-Muslim.[110] Teologi humanis transendental Abdurrahman Wahid tidak menghalangi umat Islam untuk berbuat baik kepada non-Muslim. Teologi ini tidak mendorong pemeluknya untuk bersifat formalis dan ideologis yang sempit seperti yang ditampakkan oleh gerakan Islam garis keras yang berusaha keras untuk menghadirkan syari'at Islam. Dahlan mengutip pernyataan Abdurrahman Wahid sebagai berikut:

> Sikap militan dan klaim-klaim kebenaran yang dilakukan oleh kelompok-kelompok garis keras memang tak jarang membuat mayoritas umat Islam, termasuk politisi oportunis, bingung berhadapan dengan mereka, karena penolakan kemudian dicap sebagai penentangan terhadap syari'at Islam, padahal tidak demikian yang

[110] *Ibid.*84.

> sebenarnya. Maka tidak heran jika banyak otoritas pemerintah dan partai-partai politik oportunis mau saja mengikuti dikte kelompok garis keras, misalnya dengan membuat Peraturan Daerah (Perda) Syari'at yang inkonstitusional. Padahal, itu adalah "perda fiqh" yang tidak lagi sepenuhnya membawa pesan dan ajaran syari'at dan muatannya bersifat intoleran dan melanggar hak-hak sipil serta hak-hak minoritas karena diturunkan dari pemahaman fiqh yang sempit dan terikat, di samping juga tidak merefleksikan esensi ajaran agama yang penuh spritualitas, toleransi dan kasih sayang kepada sesama manusia.[111]

Teologi humanisme transendental Abdurrahman Wahid melalui QS. Al-Ḥujurāt, 49: 13[112] tersebut diarahkan pula pada visi egalitarianisme non diskriminatif. Ayat tersebut akan tampak visi egalitarianisme Islam bila dilihat dari sebab turunnya. Setidaknya, terdapat dua riwayat yang menjelaskan latar historis turunnya ayat tersebut, yaitu riwayat pertama dilaporkan oleh Ibn Abī Ḥātim yang bersumber dari Ibn Abī Mulaikah. Riwayat ini menjelaskan bahwa ketika Fathu Makkah, Bilal naik ke atas Ka'bah untuk adzan. Beberapa orang yang ada disekitarnya mempertanyakan secara sinis, "Apakah pantas budak hitam adzan di atas Ka'bah?" Maka yang lain menjawab "Sekirannya Allah SWT membenci orang ini, pasti Allah SWT akan menggantinya." Riwayat kedua menjelaskan bahwa ayat di atas turun berkenaan

---

[111] *Ibid.*

[112] "*Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan perempuan. Kami juga menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kalian saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kalian menurut Allah adalah yang paling takwa. Sesungguhnya Allah SWT Maha Mengetahui dan Maha Mengenal.*"

dengan Abi Hindun yang akan dikawinkan oleh Rasulullah SAW kepada seorang wanita Bani Bayadh. Orang-orang Bani Bayadh berkata, "Wahai Rasulullah SAW, pantaskah kalau kami mengawinkan putra-putri kami kepada budak-budak kami?" Kemudian ayat ini turun untuk menjelaskan bahwa dalam Islam tidak ada peredaan antara bekas budak dengan orang merdeka.[113] Dua riwayat yang berbeda memiliki pesan sama, yaitu persamaan atas nama kemanusiaan. Islam memayungi persamaan tersebut.

Seringnya Abdurrahman Wahid menyebut QS. Al-Ḥujurāt, 49: 13 dimaksudkan bahwa secara eksternal teologi humanisme transendental tidak mengarahkan umat Islam untuk membuat distingsi oposisional dengan para penganut agama lain. Perbuatan baik melampaui nomenklatur agama apa pun sebagaimana diperjelas dalam QS. Ālu 'Imrān, 3: 104. Di sisi lain, QS. Al-Ḥujurāt, 49: 13 secara internal memberi arahan normatif hubungan sesama Muslim yang setara. Tidak ada stratifikasi sosial dalam Islam akibat suku, warna kulit, ekonomi, politik dan lain-lain sebagaimana kecenderungan manusia yang suka membuat stratifikasi dalam kehidupan sosial.[114] Visi egalitarianisme ini adalah bagian dari revolusi

---

[113]Qomaruddin Shaleh, dkk., *Asssbabun Nuzul, Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat Al-Qur'an* (Bandung: CV. Diponegoro, 1995), 475. Lihat juga Hendar Riyadi, *Tafsir Emansipatoris, Arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an,* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 51.

[114]Dalam shalat misalnya tampak nonstratifikasi tersebut. Posisi barisan pertama ditentukan oleh siapa yang paling datang terlebih dahulu. Seorang Presiden sekalipun, tidak ada arahan untuk menempati posisi barisan pertama. Justru, mendahulukan seseorang atas nama apapun pada barisan pertama adalah dibenci oleh Tuhan. Pada posisi tertentu, imam shalat misalnya, ditentukan berdasarkan pengetahuan mereka dalam ilmu agama, bukan posisi atau suku dan warna kulit.

Islam. Kehadiran Muhammad SAW dalam merubah struktur nonstratifikatif dan nondiskriminatif sekaligus nonoposisional dengan penganut agama lain adalah salah satu alasan Islam mengalami diaspora yang begitu cepat. Robert N. Bellah bahkan menyebut masa ini, terutama di Madinah sebagai masa yang sangat modern: "*it was too modern to succeed*".

Penentangan dan pengusiran kafir Quraish di Mekkah kepada Nabi Muhammad SAW, menurut Engineer, sesungguhnya disebabkan oleh ketidakterimaan mereka pada visi egalitarianisme yang dibawa oleh Muhammad SAW. Nabi menolak komporomi dengan kelompok borjuis Mekkah. Mereka lebih mementingkan keuntungan sosial-ekonomi daripada ajaran Islam yang egaliter.[115]

Teologi humanisme transendental juga menggiring pada semangat keadilan. Abdurrahman Wahid mengutip QS. Al-Nisā' 4: 135:[116]

> Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu.

Makna dasar dari kata *adl* adalah "sama" (*sawiyyat*), penyamarataan *(equalizing),* dan "kesamaan" (*levelling*); "memperlakukan sama atau tidak membedakan seseorang dengan seseorang yang lain, suatu makna yang sama dengan pesan dasar takwa. Oleh karena itu, implikasi bertakwa adalah bersikap adil terhadap sesama manusia.[117]

---

[115]Engineer, *Islam dan Pembebasan,* 122.

[116]Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh,* 82.

[117]M. Quraisy Shihab, *Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1997), 111 dan 114.

Dalam beberapa tempat, Al-Qur'an memerintahkan untuk berlaku adil terhadap setiap kelompok, baik terhadap diri sendiri keluarga maupun terhadap kaum kerabat. Bahkan Al-Qur'an juga memerintahkan untuk berlaku adil kepada musuh dan tidak menjadikan kebencian sebagai penghalang untuk berlaku adil seperti QS. al-Māidah, 5: 8:

> Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Abdurrahman Wahid menjelaskan beberapa pengertian yang berkaitan dengan keadilan dalam al-Qur'an. *'Adl* adalah sesuatu yang benar, sikap yang tidak memihak, penjagaan hak-hak seseorang dan cara yang tepat dalam mengambil keputusan. Dalam prinsip keadilan ini, Abdurrahman Wahid setuju dengan Mu'tazilah dan Syi'ah yang menempatkan keadilan sebagai salah satu dari lima prinsip utama dalam keyakinan atau akidah mereka.[118] Berbagai motif yang menyebabkan seseorang tidak bisa bersikap adil di antaranya adalah karena perbedaan dan karena kebencian. Motif perbedaan seperti perbedaan agama, suku, kedudukan atau posisi, warna kulit, partai politik, kelompok, organisasi, jenis kelamin, aliran keagamaan dan lain-lain. Sedangkan motif-motif kebencian biasanya

---

[118]Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh,* 136-137.

disebabkan oleh alasan-alasan insidentil seperti karena tersakiti, karena kalah dalam kontestasi, akibat hasutan, tidak terpenuhinya keinginan dan lain-lain. Teologi humanisme transendental, sebagaimana klaim kafir di atas, menganggap ketidakadilan bisa menyebabkan seseorang menjadi "kafir" sebagaimana klaim "kafir" untuk orang yang tidak peduli terhadap sesamanya.

Karena sedang menjalankan teologi humanisme transendental, Abdurrahman Wahid tidak takut dengan berbagai ancaman walaupun dilakukan secara sendiri. Ia tidak takut popularitasnya hilang. Ia membela Ahmadiyah, mendukung Inul Daratista, menentang RUU Pornografi, meresmikan hari raya Imlek bagi warga Thionghoa dan lain-lain.[119] Abdurrahman Wahid membela kemanusiaan seperti dirinya sebagai ciptaan Tuhan. Mungkin Abdurrahman Wahid sadar bahwa perjuangan menengakkan keadilan atas nama kemanusiaan sebagaimana QS. al-Māidah, 5: 8 merupakan bagian dari jihad. Al-Qur'an menjelaskan bahwa orang-orang yang berjuang dan mati karena memperjuangkan keadilan dianggap sebagai mati "di jalan Allah" seperti tersurat dalam QS. Āli-Imrān, 3: 20:

> Sesungguhnya orang-orang yang mengingkari ayat-ayat Allah, membunuh para nabi dengan tanpa hak, dan membunuh orang-orang yang memerintahkan untuk berbuat adil, maka kabarkanlah kepada mereka bahwa mereka akan mendapat siksa yang pedih.

Perjuangan menegakakkan keadilan disamakan oleh Allah SWT sebagaimana perjuangan para nabi. Para nabi

---

[119]Muhammad, *Sang Zahid,* 54.

adalah para pejuang keadilan dan pembebasan. Nabi Ibrāhīm misalnya adalah nabi dengan resiko kematian. Ia dibakar. Nabi Ibrāhīm melakukan pembebasan manusia dari kuasa ketuhanan palsu. Demikian pula Nabi Mūsā, ia membela manusia dari ketertindasan penguasa otoriter dan despotik, Fir'aūn. Seperti Ibrāhīm, Nabi Mūsā dalam ancaman kematian. Nabi 'Īsā pun demikian. Nabi 'Īsā hidup dalam kehidupan materialistik. Nabi 'Īsā hadir menasehati kaumnya dari kesombongan. Ia berakhir dalam ancaman penyaliban. Pun demikian Nabi Muhammad, Nabi Muhammad SAW mendapat pengusiran dari masyarakat Mekkah dan ancaman bunuh karena mewartakan sistem dunia baru yang mereka benci. Nabi Muhammad SAW. menghapus sistem perbudakan dan pemusatan ekonomi pada kelompok borjuis Arab. Dalam perjuangan keadilan dan pembebasan kemanusiaan, para nabi biasanya harus dibenci oleh keluarga-keluarga terdekatnya. Abdurrahman Wahid menurut Hussein Muhammad, "Ia tak gentar pada mata mereka yang membenci."[120]

2. Fiqh Dinamis

Abdurrahman Wahid membuat rumusan hukum Islam, atau fiqh, sebagai berikut:

> Hukum Islam memiliki pengertian yang lebih dari hanya sekadar luas lingkup hukum yang dikenal umumnya. Hukum Islam, selain mengandung pengertian hal-hal yang lazimnya dikenal sebagai bidang juridis, juga meliputi soal-soal liturgi dan ritual keagamaan, soal-soal etika dan cara bersopan-santun hingga kepada spekulasi estetis dari para mistikus

[120]*Ibid.*, 55.

(*mutasawwifin*) yang terhalus, soal-soal perdata urusan perorangan (perkawinan dan bagi waris) hingga urusan perniagaan dan moneter, soal-soal pidana dari penetapan bukti dan saksi hingga pada penetapan hukuman mati untuk suatu tindak pidana, soal-soal ketatanegaraan dari penunjukan kepala pemerintahan hingga kepada pengaturan hubungan internasional antara bangsa-bangsa muslim dan bangsa lain, dan seribu satu masalah lain yang meliputi keseluruhan aspek-aspek kehidupan. Karenanya, apa yang secara sederhana dinyatakan dengan istilah "hukum Islam", sebenarnya lebih tepat dinamai keseluruhan tata kehidupan dalam Islam. Atau sperti dikatakan oleh Mc Donald, hukum Islam adalah *"the science of all things, human and divine* (pengetahuan tentang semua hal, baik yang bersifat manusiawi maupun ketuhanan).[121]

Pengertian Abdurrahman Wahid tersebut adalah pengertian praktis dari operasionalisasi hukum Islam atau fiqh, atau lebih tepatnya lingkup pembahasan fiqh. Sedangkan pengertian paling umum dari fiqh meliputi aspek metodologi dan ruang lingkup sekaligus. Para ulama masa lalu mendefinisikan fiqh sebagai ilmu yang membicarakan hukum-hukum syara' yang berkaitan dengan amaliah yang digali dari dalil-dalil yang terperinci.[122] Definisi ini mengisyaratkan beberapa hal. Pertama fiqh adalah sebuah ilmu. Sebagai ilmu, fiqh terbingkai dalam aktifitas keilmuan yang bisa salah dan benar. Tidak ada yang tahu kebenaran ilmu. Karena itu

[121]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 46.

[122]Muḥammad Shaṭa al-Dimyāṭī, *I'ānatu al-Ṭālibīn,* Juz 1 (Singapura: Sulaiman Mar'i, tt), 14.

kebenaran ilmu adalah kemungkinan (*dhannī*). Kedua, yang dibahas oleh fiqh adalah masalah hukum syara', hukum-hukum dalam al-Qur'an dan Hadis. Hukum-hukum tersebut dicari karena belum ada keterangan jelas meyakinkan tanpa interpretasi atas hal-hal tertentu yang terjadi dalam masyarakat. Hal-hal tersebut biasanya merupakan peristiwa-peristiwa baru. Ketiga, hukum yang diputuskan digunakan untuk memberi justifikasi benar-salah atas tindakan manusia sehari-hari; mulai bangun tidur hingga tidur kembali. Keempat, hukum-hukum tersebut dicari melalui ijtihad, yaitu usaha-usaha sungguh untuk mendapatkan hukum dengan membekali diri pada berbagai perangkat yang dibutuhkan seperti ushul fiqh, ulumul qur'an, ulumul hadis, nahwu-sharaf, *asbāb an-nuzūl* dan lain-lain.[123]

Karena fiqh merupakan hasil ijtihad, ia memiliki berbagai aliran yang sering disebut dengan madzhab. Banyak sekali madzhab dalam Islam, tetapi yang mashur dan memiliki banyak pengikut ada empat yaitu Ḥanafī (80 H-150 H), Mālikī (93 H-179 H), Shafi'ī (150 H-204 H) dan Ḥambalī (780-855 M). Bahasan fiqh biasanya dimulai dari Bab *Ṭahārah* (sesuci) dan diakhiri dengan Bab *al-'Itqi* (memerdekakan hamba sahaya). Secara garis besar fiqh membahas tentang ibadah (hubungan manusia dengan Allah seperti shalat, zakat, haji dan lain-lain, mu'amalah seperti sewa menyewa, meminjam, titipan dan lain-lain, munakahat seperti orang-orang yang dapat dan tidak dapat dinikahi dan lain-lain serta jinayat seperti hukuman

[123]Wahbah Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1985), Juz II, 757.

membunuh dan lain-lain.[124] Cik Hasan Bisri mengklasifikasi lebih rinci pada masalah ibadah, munakahat, mawaris (warisan), mua'amalat, jinayat, siyasah (politik) dan aqdiyah (pengadilan).[125]

Abdurrahman Wahid tidak mempersoalkan definisi dan bahasan-bahasan fiqh tradisional tersebut. Ia hanya mengkritik kecenderungan pandangan fiqh yang stagnan dan kaku dalam mengiringi perjalanan progresivitas kemanusiaan. Baginya, Islam tidak mengatur aspek-aspek detil dalam masalah hukum. Islam hanya mengatur berbagai prinsip dasar dalam perumusan hukum yang spesifik. Abdurrahman Wahid berargumen dengan QS. Al-Māidah, 5: 3:[126]

> Hari ini telah Kusempurnakan bagi kalian agama kalian dan Kusempurnakan bagi kalian nikmat-Ku dan Kurelakan bagi kalian Islam sebagai agama.

Yang disempurnakan, bagi Abdurrahman Wahid adalah prinsip-prinsipnya sementara hukum-hukum terperinci diserahkan kepada manusia. Berdasar argumen ini, ia menganggap bahwa fiqh saat ini telah mengalami stagnasi. Ia perlu untuk membenahi model perumusan fiqh tersebut. Abdurrahman Wahid melihat posisi fiqh sangat menentukan. Pertama, fiqh ikut menciptakan tata-nilai yang mengatur kehidupan masyarakat, antara yang baik dan buruk, yang menjadi perintah dan yang menjadi larangan. Kedua, banyak keputusan fiqh telah menjadi bagian dari hukum positif, seperti yang berlaku

---

[124]Zainuddīn al-Malībarī, *Fatḥ al-Mu'īn* (Bandung: Fajar Nusantara, ttp).

[125]Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh* (Jakarta: Prenada, 2003), 11-12.

[126]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 309.

di beberapa negara dalam hal hukum waris, hukum acara modern, dan lain-lain. ketiga, karena masih adanya kelompok pejuang teokrasi, penerapan hukum Islam masih menjanjikan dan menjadi slogan perjuangan yang memiliki *appeal* cukup besar.[127]

Menurut Abdurrahman Wahid, fiqh yang berlaku, terutama di Indonesia, masih bersifat apologetis yakni sikap pembenaran diri dengan menganggap fiqh telah sempurna padahal realitasnya tidak demikian.[128] Bagi Abdurrahman Wahid, fiqh mampu mencanangkan dunia ideal dengan dua kebahagiaan (dunia dan akhirat), namun gambaran dunia ideal tersebut jauh dari realitas kehidupan yang dihadapi. Menurutnya, hukum Islam haruslah berwatak dinamis. Dinamisasi fiqh dilakukan dengan meletakkan fiqh sebagai "pengawal" bagi problem-problem terkini kehidupan. Pendekatan fiqh oleh karena itu harus bersifat multi-dimensional. Fiqh harus berani meloncat dari ketentuan normatif masa lalu menjadi keputusan masa kini. Sebelum masuk pada langkah-langkah untuk melakukan dinamisasi fiqh, Abdurrahman Wahid merasa penting untuk membuat berbagai kritik terhadap realitas fiqh selama ini yang menyebabkan fiqh kurang dinamis dan berjarak dengan realitas kehidupan manusia, terutama di Indonesia. Orientasi keindonesiaan inilah, di saatnya nanti, akan tampak pada ciri keseluruhan gagasan Abdurrahman Wahid dalam bentuk "pribumisasi

---

[127]Wahid, *Islam Kosmopolitan.*47-48.

[128]Biasanya sikap apologetik muncul disebabkan oleh rasa ingin mempertahankan konsep yang telah dimiliki ketika konsep tersebut diserang oleh orang lain. Sikap apologetik biasanya dilakukan oleh orang yang tertutup dan merasa apa yang dimilikinya telah sempurna.

Islam".[129] Pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid banyak ditopang, di samping teologi humanisme transendental, oleh mekanisme perumusan fiqh yang dikenal sebagai *kulliyat al-khams* (lima kaidah universal). Apresiasi budaya lokal Abdurrahman Wahid tampak banyak didukung oleh kaidah universal ini. Berbagai fakta tentang fiqh tersebut adalah sebagai berikut.

Pertama, meletakkan fiqh dalam perspektif kesejarah-an. Hukum-hukum fiqh sesungguhnya adalah dialektika pemikir hukum pada masa lalu dengan realitas yang dihadapi. Kasus-kasus perbudakan dan hukuman mati merupakan hukum fiqh masa lalu yang untuk saat ini perlu dikoreksi ulang. Akibat sepinya perspektif kesejarah-an, hukum fiqh tidak bisa dilaksanakan oleh umat Islam sepenuhnya. Abdurrahman Wahid memberi contoh seperti pelaksanaan hukum waris Islam dengan transaksi *gono-gini* di daerah Solo-Yogyakarta. Seorang istri atau suami akan mendapatkan separuh hak milik bersama jika di antara mereka meninggal.

Kedua, hukum fiqh masih terikat pada landasan penafsiran yang harfiah (literer) dari bahasa Arab dari al-Qur'an dan Hadis. Pengertian kebahasaan menjadi status hukum atas perbuatan. Akibatnya, ruang hukum fiqh menjadi sempit. Dalam kasus *maisir* misalnya, seseorang menghukumi semua jenis pertaruhan sebagai bentuk perjudian. Keterikatan pada aspek kebahasa-an, tidak memungkinkan fiqh untuk bersifat fleksibel. Bagi Abdurrahman Wahid, Imām Shāfi'ī telah berhasil mem-bentuk suatu metode yang baik dalam perumusan hukum,

---

[129]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 50-56.

namun Imām Shāfi'ī belum keluar dari keterjebakan pada aspek linguistik ini. Lagi-lagi, hal ini, menurut Abdurrahman Wahid, membuat fiqh bersifat irrelevan.

Ketiga, karena fiqh merupakan hasil ijtihad, akibatnya tidak ditemukan suatu otoritas tunggal yang bisa menyamakan setiap keputusan di masyarakat. Dampak positifnya adalah masyarakat bebas menentukan pilihan hukum, sebagai bagian dari *rahmat,* namun efek negatifnya adalah munculnya klaim-klaim kebenaran dan eksklusivisme kelompok yang tidak bisa berdialog antara satu kelompok dengan kelompok lain. Fiqh harus diakui selama ini menjadi pertarungan terselubung umat beragama di tingkat bawah. Pengalaman masa lalu Indonesia misalnya antara organisasi semacam Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), Persis, Al-Irsyad, dan lain-lain adalah bukti yang tidak bisa dipungkiri semua orang.

Kesadaran akan realitas fiqh tersebut menjadi pintu pembuka kognisi untuk melakukan dinamisasi. Abdurrahman Wahid sadar bahwa perubahan tidak akan terjadi sebelum ada perubahan pikiran. Dinamisasi tidak akan terjadi jika kognisi tentang fiqh masih bersifat stagnan dan masih dipisahkan dari unsur manusiawi. Garis besar dinamisasi fiqh untuk Indonesia (sekali lagi nanti tampak sebagai wujud pribumisasi Islam) menurut Abdurrahman Wahid adalah:[130]

Pertama, adanya kesediaan para perumus hukum (perseorangan atau hasil ijtihad kolektif oleh organisasi sosial semacam NU atau organisasi pemerintah seperti

---

[130]*Ibid.*, 56-62.

MUI) untuk memberi batasan bahan kajian kehidupan yang mungkin bisa disentuh oleh fiqh untuk perumusan hukum Indonesia. Batasan ini, menurut Abdurrahman Wahid, diperlukan untuk menghindari kajian-kajian yang tidak penting. Perumusan dilakukan dengan memilih aspek-aspek yang menjadi prioritas sekaligus sesuai dengan perkembangan yang terjadi (masa kini). Pertimbangan-pertimbangan manusiawi dalam perumusan tersebut, menurutnya, harus mendapatkan tempat yang penting. Abdurrahman Wahid memberi contoh perlunya pertimbangan kemanusiaan dalam fiqh adalah seperti dalam masalah hukum mengadopsi anak. Abdurrahman Wahid mengkritik sebagian ulama Islam yang mengharamkan adopsi. Abdurrahman Wahid mempertanyakan kenapa para ahli hukum Islam tidak mau tahu terhadap masalah penderitaan orang lain yang tidak memiliki anak? Kenapa mereka tidak kasihan melihat bayi-bayi yang tidak terangkat nasibnya jika tidak diambil oleh orang yang bernasib baik. Menurutnya, dalam hukum Islam, hubungan kekeluargaan menyangkut dua hal yaitu masalah nasab dan masalah pergaulan sesama keluarga. Dalam masalah keturunan, hukum Islam harus diikuti terutama masalah waris. Anak adopsi tetap tidak boleh menerima. Kalau pun *toh* kemudian anak angkat mengganti posisi waris, itu adalah kesalahan, karenanya tidak boleh ditanggapi secara emosional. Sedangkan masalah pergaulan berhubungan dengan masalah perkawainan.[131] Ada keturunan tertentu yang tidak boleh dinikah dan ada yang boleh. Anak adopsi tentu boleh

[131]Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela,* 78-79.

dinikah. Perspektif kemanusiaan dalam fiqh tentu tidak menghapus dua posisi dalam hukum Islam tersebut.

Kedua, adanya perumusan bersama tentang metodologi yang akan digunakan. Perumusan dimulai, karena menyentuh masalah sensitif, dari kelompok terbatas dan tertutup. Berbagai masalah seperti bagaimana menyelesaikan tensi atau ketegangan antara fakta ilmiah dan wahyu Tuhan berserta penafsiran harfiah atas keduanya. Abdurrahman Wahid memberi contoh tensi tersebut adalah seperti masalah apakah pembatasan kelahiran (program Keluarga Berencana) diputuskan berdasarkan argumen takut kemelaratan (*khasyat al-imlāq*) yang diberlakukan umum (*'am*) atau secara khusus (*khāṣ*). Bukankah akan lebih baik, ayat tersebut (*khasyat imlāq*) diperlakukan sebagai pengertian khusus (perseorangan) agar mencegah dari perilaku fatalistik dan menyarankan seseorang tersebut untuk bekerja keras mencari rizki. Memerintahkan seseorang (memberi muatan hukum "wajib") untuk bekerja keras lebih penting daripada membatasi kelahiran.

Perumusan metodologi, menurut Abdurahman Wahid, dapat dilakukan oleh lembaga yang sudah ada (seperti MUI) atau mendirikan lembaga baru. Lembaga ini, beban lainnya, harus menyediakan sarana administratif pula bagi integrasi hukum Islam ke dalam hukum Indonesia. Minimal, menurutnya, lembaga ini dapat menyusun indeks yang sistematis dan seragam atas berbagai keputusan hukum yang terdapat dan pernah ada dalam berbagai literatur fiqh klasik. Untuk memperkaya pemikiran hukum Islam, fatwa-fatwa pribadi akan ditampung. Fatwa-fatwa pribadi dan

lainnya akan diseleksi kesesuaian fatwa dan argumentasi fatwa dengan kebutuhan kehidupan. Abdurrahman Wahid menyadari bahwa cara ini akan menimbulkan masalah dan kekacauan, namun dengan optimis, ia mengatakan dalam jangka panjang metodologi tersebut menjadi *reservoir* bagi penyusunan hukum Islam yang terintegrasi dalam hukum Indonesia. Pelaksanaan hukum Islam terintegrasi yang baik adalah hukum Islam yang berakibat ganda; dilaksanakan oleh aparat pemerintah karena menjadi bagian dari hukum formil dan di sisi lain, hukum Islam tersebut dilaksanakan oleh masyarakat dengan kesadaran sukarela.[132] Hukum Islam dalam kerja ini berarti bergerak pada dua level; atas-bawah dan bawah-atas atau secara struktural dan kultural sekaligus. Namun, bila cara-cara dari atas atau struktural mengalami kesulitan akibat kendala-kendala legislasi yang sulit, apa yang harus dilakukan? Abdurrahman Wahid mengatakan cara dari bawah atau kultural harus tetap dilakukan. Masyarakat menurutnya, perlu untuk melakukan hukum fiqh secara kultural.[133]

Cara Abdurrahman ini masuk akal. Perjuangan kultural sesungguhnya memiliki aspek paling massif. Gerakan-gerakan sosial di dunia membuktikan bahwa perubahan sosial jalur kultural lebih efektif daripada jalur struktural. Jalur kultural biasanya bebas dari represi kekuasaan dan dilakukan atas kesadaran para pelakunya. Namun, perjuangan kultural biasanya membutuhkan waktu yang lama dan para pelakunya dituntut untuk memiliki kesabaran tingkat tinggi.

---

[132]Wahid, *Islam Kosmopolitan*, 60.

[133]Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh,* 63.

Ketiga, perlu menetapkan tujuan dekat (*immediate purpose*). Tujuan dekat diperlukan agar perkembangan fiqh atau hukum Islam terarah dan tidak kabur. Di antara tujuan dekat menurut Abdurrahman Wahid adalah perluasan wewenang *ijma'* (kesepakatan ahli hukum berbagai bidang kajian) sebagai sumber hukum. *Ijmā'* selama ini dilakukan untuk memperkuat keputusan hukum berdasarkan dari interpretasi atau sesuatu yang dianggap sebagai keinginan Tuhan. *Ijmā'* bisa bermanfaat dengan memperlihatkan berbagai keterlibatan apa yang dinamakan kehendak Tuhan dengan kepentingan manusiawi masa kini sebagaimana tradisi-tradisi yang berkembang di masa lalu. Ulama masa lalu telah memodifikasi pengertian harfiah teks-teks agama (al-Qur'an dan Hadis) dengan kebutuhan yang dihadapi.[134]

Secara personal, Abdurrahman Wahid mengembangkan dinamisasi fiqh melalui prinsip-prinsip dasar yang lima (*kulliyat al-khams*).[135] Melalui prinsip-prinsip

---

[134]*Ibid.*, 60-61.

[135]'Abd al-Ḥamīd Ḥakīm mengelompokkan dan menyebut secara berbeda. Ia menambah satu sehingga menjadi enam. Ia menyebut *al-maqāṣid al-sittah* (tujuan yang enam), yaitu (1) menjaga agama, (2) menjaga jiwa, (3) menjaga harta, (4) menjaga menjaga akal, (5) menjaga keturunan, dan (6) menjaga harga diri. Namun, *al-maqāṣid al-sittah* masih diorientasikan sebagai pemaknaan klasik. Misalnya, menjaga agama dipraktikkan dengan kebolehan membunuh orang yang menghalangi dakwah Islam; menjaga jiwa dengan diperbolehkannya *qiṣāṣ* untuk orang yang membunuh; menjaga harta seperti dibolehkannya potong tangan untuk pencuri; menjaga akal seperti dibolehkannya menghukum peminum minum-minuman keras; menjaga keturunan seperti dibolehkannya hukuman untuk pelaku zina dan menjaga harga diri seperti dibolehkannya hukuman untuk orang yang menuduh berzina tetapi tidak terbukti. Lihat 'Abd Ḥamīd Ḥakīm, *al-Bayān* (Jakarta: Sa'adiyah Putra, tt.), 121-122.

ini, Abdurrahman Wahid ibarat seorang pendekar, memainkan proses dinamisasi yang sangat aktif dan keluar dari *mainstream* tradisional. Prinsip dasar yang lima tersebut merupakan tujuan ditetapkannya shari'at (*maqāṣid al-sharī'ah*). Jika lima prinsip tersebut menjadi tujuan syari'at, pengembangan lima prinsip dalam kajian kehidupan yang kontekstual menjadi penting. Lima prinsip menjadi landasan tindakan Abdurrahman Wahid bahkan menjadi manifesto bagi pembelaan pada manusia. Lima hal tersebut, menurutnya, merupakan milik manusia bukan milik Tuhan. Lima hal (*maqāsḥid al-sḥarī'ah*) ini berlaku universal.[136] Lima hal tersebut yaitu menjaga jiwa yang berarti hak manusia untuk hidup dalam praktik adanya jaminan hukum (*ḥifāu al-nafs*); menjaga agama yang berarti bebas untuk menjalankan perintah Tuhan dalam praktik adanya toleransi (*ḥifāu al-dīn*); menjaga pikiran yang berarti adanya kebebasan untuk berpikir dalam praktik kebebasan berprofesi (*ḥifāu al-'aql*); menjaga harta yang berarti adanya jaminan kepemilikan dalam praktik proporsi hak milik (*ḥifāu al-māl*) dan menjaga keturunan yang berarti adanya jaminan kebutuhan reproduksi dalam praktik terjaganya moralitas keluarga (*ḥifāu al-nasl*).[137]

Bahasan *maqāṣid al-sharī'ah* sebenarnya sudah di bahas sebelumnya, al-Shāṭibī salah seorang teoritikus fiqh dari mazhab Mālikī (w. 1388 M) dalam karyanya *al-Muwāfaqāt* setelah sebelumnya pernah dibahas oleh al-Ghazālī dalam al-Mushtaṣfā. Banyak pemikir Islam kontemporer, di

---

[136]Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh, Ibid.*, 4-5.

[137]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 3-9.

samping Abdurrahman Wahid juga menjadikan teori *maṣlaḥat* al-Shāṭibī sebagai rujukan, sebut saja Muḥammad ʻAbduh, Muḥammad Iqbal dan Abū Aʻlā al-Maudūdī.[138]

Abdurrahman Wahid tidak menjadikan prinsip lima tersebut; menjaga jiwa (*ḥifāu al-nafs*); menjaga agama (*ḥifāu al-dīn*); menjaga pikiran (*ḥifāu al-ʻaql*); menjaga harta (*ḥifāu al-māl*) dan menjaga keturunan (*ḥifāu al-nasl*) sebagaimana adanya seperti ditunjukkan ulama masa lalu. Pemahaman lama misalnya seperti menjaga akal (*ḥifāu al-ʻaql*) dimaknai sebagai tidak boleh berpikir yang menyimpang dari al-Qur'an dan Hadis. Ekplorasi akal, dalam pemahaman lama, tidak diapresiasi karena dianggap banyak *muḍarat*-nya (bahaya). Dalam menjaga pikiran, model pemahaman Abdurrahman Wahid, (*ḥifāu al-ʻaql*) dimaknai dengan kebebebasan mengutarakan pendapat dan eksplorasi akal. Seseorang atau lembaga tidak boleh menjustifikasi seseorang lainnya sebagai "kafir" akibat pemikiran yang produksinya. Demikian pula pemaknaan *ḥifāu al-dīn* (menjaga agama), dimaknai Abdurrahman Wahid tidak hanya sekadar kewajiban manusia untuk menegakkan shalat, tetapi dimaknai Abdurrahwan Wahid sebagai ekspresi kebebasan memeluk agama tertentu. Pilihan seseorang atau perpindahan seseroang dari satu agama kepada agama lainnya dihargai. Pilihan dan perpindahan ini tidak menyebabkan seseorang harus dibunuh karena *apostasy* atau murtad. Semua orang harus memiliki rasa saling menghargai, saling tenggang rasa dan saling pengertian. Tidak ada dominasi atau kezaliman atas keyakinan dan agama minoritas.[139]

---

[138]Hamka Haq, *Al-Shāṭibī, Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat* (Jakarta: Erlangga, 2007), 22-23.

[139]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 3-9.

Menjaga *ḥifā al-nafs* (menjaga jiwa) dimaknai oleh Abdurrahman Wahid dengan adanya jaminan dan pembelaan hukum bagi masyarakat. Hukum harus dijalankan atas prinsip-prinsip keadilan. Keadilan yang dimaksud harus ditegakkan berdasarkan hak-hak dasar setiap manusia yang jiwanya harus diselamatkan tanpa memandang agama, kedudukan, profesi, dan lain-lain. *Ḥfāu al-nasl* (menjaga keturunan) dimaknai Abdurrahman Wahid dengan menjaga keselamatan keluarga. Negara atau kekuasaan tidak memiliki hak campurtangan atas keluarga. Abdurrahman Wahid menilai, keluarga merupakan tempat toleransi ditumbuhkan pertama kali. Negara menjadi baik karena keluarga mampu mengajarkan kebaikan. Di dalam keluarga, individu dapat mengekpresikan kepentingan-kepentingannya tanpa gangguan. Kecenderungan formalisasi ajaran dalam masyarakat sebenarnya bisa dibendung dari "daya tahan" yang diberikan keluarga.[140]

Ḥifāu al-māl diartikan sebagai jaminan agama yang diberikan kepada seseorang yang memiliki kekayaan dan cara-cara profesional memerolehnya. Di dalamnya terkandung hak keselamatan profesi dan pilihan-pilihan pekerjaan serta akibat-akibat yang ditimbulkan. Namun, hak-hak profesi tidak menghancurkan keseimbangan antara hak individu dengan kebutuhan masyarakat. Seseorang harus mempertimbangkan antara kebutuhan masyarakat dengan sistem keyakinan yang dimiliki. Secara agama tidak boleh tetapi secara profesi dituntut untuk melakukannya. Bagaimana menyikapinya? Dengan

[140] *Ibid.*

bahasa lain, bagaimana membuat keseimbangan antara kebutuhan profesi dengan kebutuhan keyakinan agama. Keyakinan agama tidak menghambat profesi sementara profesi tidak menyebabkan agama terkorbankan.[141]

Lima prinsip tersebut menurut Abdurrahman Wahid sesuai dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia tahun 1948. Lima prinsip tersebut mendasari fiqh yang selalu berubah sesuai perkembangan situasi dan kondisi. Melalui lima prinsip tersebut, Abdurrahman Wahid telah melakukan perubahan dari hanya sekadar orientasi hasil yang bersifat detil (fiqh) ke arah metodologi fiqh yang bersifat umum (*uṣūl al-fiqh*).[142] *Uṣūl al-fiqh* penting bagi adanya fiqh yang selalu dinamis karena mengandung logika "perubahan sebab menjadi perubahan hukum". Hukum fiqh akan mengalami perubahan jika sebab-sebab yang mendorongnya juga berubah (*al-ḥukm yadūr ma'a al-'illah wujūdan wa 'adaman*).[143]

Abdurrahman Wahid mengutip Ishaque bahwa ada 14 hak-hak asasi dalam hukum Islam yang bersumber dari al-Qur'an. Hak-hak tersebut adalah: (1) hak memperoleh perlindungan hidup. (2) hak memperoleh keadilan. (3) hak memperoleh persamaan perlakuan. (4) kewajiban mengikuti apa yang benar dan hak untuk menolak apa yang

---

[141]*Ibid.*

[142]*Uṣūl al-fiqh* didefinisikan sebagai dalil atau argumentasi fiqh yang bersifat umum seperti kalimat perintah untuk hukum wajib, kalimat larangan untuk hukum haram, dan perbuatan Nabi Muhammad SAW, *ijmā', qiyās,* yang dapat digunakan sebagai dalil dan lain-lain. Sifat umum inilah yang membedakan *uṣūl al-fiqh* dengan fiqh. Fiqh didefinisikan sebagai ilmu mengenai hukum-hukum syariat yang dalil-dalilnya diambil secara terperinci melalui *istidlāl* (pengambilan hukum). Lihat Ḥakīm, *al-Bayān*, 3.

[143]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 123.

tidak benar secara hukum.(5) hak untuk terjun ke dalam kehidupan masyarakat dan negara. (6) hak memperoleh kemerdekaan. (7) hak memperoleh kebebasan dari pengejaran dan penuntutan. (8) hak menyatakan pendapat. (9) hak atas perlindungan terhadap penuntutan atas dasar perbedaan agama. (10) hak memperoleh ketenangan perorangan. (11) hak-hak ekonomi, termasuk memeproleh pekerjaan, hak memperoleh upah saat tidak mampu bekerja. (12) hak memproleh perlindungan atas kehormatan nama baik. (13) hak atas harta benda dan harta milik. (14) hak memperoleh imbalan yang pantas dan penggantian kerugian yang sepadan, terutama buat lembaga pemerintahan yang seringkali mengambil kebijaksanaan tampa melihat kerugian warga negara. Abdurrahman Wahid menambah beberapa hak lagi yaitu hak memperoleh perlindungan dari serangan fisik dari alat-alat pemerintahan dengan dalih apapun dan hak memperoleh bantuan dalam memperjuangkan tuntutan hukum bagi mereka yang teraniaya dan atau kehilangan haknya atas harta milik yang menjadi bagiannya. Hak-hak tersebut menurutnya masih bisa dikembangkan.[144]

Abdurrahman Wahid melihat bahwa kreativitas Imām al-Shafi'i yang memadukan kepentingan praktis pada masanya telah kehilangan kreativitasnya di tangan para pengikutnya dan telah menjadi alat seleksi yang sangat normatif. Abdurrahman Wahid melihat Imām Shafi'ī bukan dari sisi produk fiqh yang dihasilkan, tetapi dari proses *istinbāṭ al-ḥukm* (pengambilan hukum) dalam bentuk kaidah-kaidah metodologis (*uṣūl al-fiqh*). Dengan

[144]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 368-369

metodologi tersebut, Imām Shafi'ī telah menyesuaikan norma-norma agama dengan realitas kehidupan manusia.[145] Proses perpindahan Imām Shafi'ī dari Bagdad ke Mesir misalnya dengan kondisi berbeda menghasilkan kesimpulan berbeda pula. Imām al-Shāfi'ī karena itu memiliki dua pendapat, *qawl qadīm,* pendapat lama ketika berada di Bagdad dan *qawl jadīd* di saat beliau di Mesir. Contoh *qawl qadīm* adalah seperti hukum air mustakmal (air yang telah digunakan untuk bersuci) sebagai suci lagi mensucikan (bisa digunakan untuk bersuci kembali), tetapi menurut *qawl jadīd* hukumnya suci tetapi tidak mensucikan. Pandangan seperti ini bisa dimungkinkan karena di Bagdad Imam Shāfi'ī melihat kondisi air tidak sebanyak di Mesir yang dekat sungai Nil.

3. Tasawuf *fiqhī* dinamis

Abdurrahman Wahid melihat dunia esoteris Islam (tasawuf) ini tidak dalam satu gagasan yang terpisah. Tasawuf memiliki satu visi dengan teologi dan fiqh yang digagasnya yaitu visi ilahiyah sekaligus kemanusiaan. Tasawuf dalam pengertiannya bukanlah tasawuf yang terlepas dari problem-problem kemanusiaan. Dalam perbincangan peradaban Islam, Abdurrahman Wahid menaruh apresiasi kepada kaum asketik Muslim seperti Ḥasan al-Baṣri sebagai ilmuan di bidang bahasa dan Imām Khalīl bin Aḥmad al-Farahidī sebagai peminat filsafat Yunani kuno seperti dalam karya *Qamūs al-A'in.* Al-Farahidī menggunakan pembagian ilmu pengetahuan dalam kategorisasi filsafat Yunani.[146]

---

[145] *Ibid.,* 12-13.

[146] *Ibid.*

Tasawuf, karena objeknya aspek esoteris, mampu memecahkan berbagai persoalan interpretasi teks keagamaan yang literalis dan linguistik. Pemaknaan literalis dan linguistik, menurut Abdurrahman Wahid, menafikan sebuah diversifikasi dan pendekatan multi dimensi bagi hukum Islam. Tasawuf dapat memecahkan problem ini di saat ekstase keberagamaan para pelakunya dengan gambaran ekspresi yang bebas. Para pelaku tasawuf mampu keluar dari keterjebakan makna literalis walaupun akibatnya adalah penindasan dan eksekusi terhadap pelakunya.[147] Al-Ḥallāj, Shuhrawardi, dan Siti Jenar misalnya adalah contoh korban dari tindakan keluar dari dominasi linguistik yang bercampur baur dengan masalah politik.[148]

Tasawuf Abdurrahman Wahid adalah tasawuf yang tidak keluar dari fiqh. Artinya, tasawuf yang masih berada dalam kisaran pemikir seperti al-Ghazālī, Junayd al-Bagdādī dan juga 'Aṭā'illāh al-Sakandarī. Para pemikir ini oleh Abdurrahman Wahid disebut sebagai pemikir *fiqh sufistik,* sebuah kajian fiqh dengan tetap memperhatikan amal-amal akhlak dan etika. Tasawuf *fiqhī* Abdurrahman

---

[147]*Ibid.*, 52.

[148]Al-Ḥallāj ikut dalam gerakan reformasi sosial politik di Bagdad yang dipimpin oleh Ibn al-Mu'tazz, seorang penganut sunni-Hanafi. Gerakan ini gagal dan al-Ḥallāj ditangkap. Kekuasaan keagamaan saat itu dikuasai oleh madzhab Zahiri. Di sisi lain, Siti Jenar dianggap menyebarkan paham yang banyak diikuti oleh pengikut-pengikut Hindu-Budha Majapahit. Para muridnya dikenal pula orang-orang yang tidak setuju dengan Kerajaan Demak. Muhammad Zaairul Haq, *Al-Ḥallāj: Kisah Perjuangan Total Menuju Tuhan* (Bantul: Kreasi Wacana, 2010), 28; Mohammad Sobari, "Kewibawaan 'Subversif' Syekh Siti jenar", kata pengantar untuk Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa,* Cet. X (Yogyakarta: Bentang, 2002), vii.

Wahid tidak bisa dilepaskan dari tradisi pesanten yang membesarkannya. Ia menyebut diantara karya yang populer dari *fiqh sufistik* tersebut adalah karya al-Ghazālī, *Bidāyat al-Hidayah* dan *Sharḥ al-Ḥikām* karya 'Aṭā'illāh al-Sakandarī dan lain-lain. Ia juga menyebut kakeknya dari jalur ibu, KH. Bisri Syansuri adalah tipologi pengikut *fiqh sufistik.* Kiai Bisri menurutnya suka mengajarkan karya-karya *fiqh sufistik* seperti *Qaṭr al-Ghays, al-Naṣāih al-Diniyah, Durrat al-Nāṣiḥīn, Bidāyat al-Hidāyat* dan lain-lain.[149] Intelektual Indonesia memiliki alasan tepat dalam perpaduan fiqh dengan tasawuf ini. Tradisi-tradisi kebudayaan Indonesia memang memiliki sejarah panjang dalam praktik-praktik mistisisme. Sufisme, oleh karena itu, menjadi sesuatu yang inheren dalam peradaban Indonesia. Di saat Islam datang dengan tawaran orientasi fiqh dan tasawuf, tawaran ini menjadi magnet massif. Bahkan, tradisi tasawuf falsafi ala al-Ḥallāj dan Ibn 'Arabī pun berkembang di Indonesia hanya saja tasawuf model falsafi harus berhadapan dengan tasawuf *fiqhī* sebagaimana di daerah asalnya. Siti Jenar, Abd Rauf Singkel, Mbah Mutamakkin dan lain-lain harus tunduk di bawah kekuasaan yang *fiqhī*. Dominasi tasawuf *fiqhī* telah berlangsung lama di Indonesia. Karya-karya bagus dalam tasawuf *fiqhī* menjadi kebanggaan Indonesia dalam jagad intelektualisme. Karya-karya Syaikh Ihsan Jampes Kediri, *Sirāj al-Ṭālibīn,* penjelas dari *Minhāj al-'Abidīn* karya al-Ghazālī serta *Manāhij al-Imdād* adalah bukti kuat dari orientasi ini. Karya-karya tersebut menurut Abdurrahman Wahid tampilan dari wajak sufistik dari seorang ilmuwan yang mengamalkan syari'at secara penuh. Ia mendalami

---

[149]Wahid, *Islam Kosmopolitan*, 128-132.

ajaran-ajaran agama secara mendalam (bidang fiqh) di satu sisi, dan mengamalkan etika tasawuf secara tuntas di sisi lainnya.[150]

Abdurrahman Wahid suka mempelajari dan mengajarkan karya-karya fiqh dan tasawuf sekaligus di pesantren yang didirikannya.[151] Ia senang membaca karya kaidah-kaidah hukum fiqh (*al-qā'dah al-fiqhiyah*) karya al-Suyūṭī, *al-Ashbah wa al-Naāāir.* Ia juga membaca karya *al-Ḥikam*. *Al-Ḥikam* adalah kitab yang paling disukainya. Abdurrahman Wahid sering mengutip puisi atau kata-kata dalam kitab ini untuk berbagai kepentingan secara berulang-ulang. Di antaranya adalah:

Sembunyikan wujudmu
pada tanah yang tak dikenal
sebab sesutu yang tumbuh
dari biji yang tak ditanam
tak berbuah sempurna[152]

---

[150]*Ibid.*, 133-135.

[151]Pesantren ini didirikannya pada tahun 1979 dengan nama Pondok Pesantren Ciganjur di Jakarta Selatan. Abdurrahman Wahid sering mengisi pengajian ini terutama pada bulan Ramadhan. Menurut cerita Husein Muhammad, cara mengajar Abdurrahman Wahid tidak sebagaimana para kiai mengajar di pesantren. Ia biasanya membaca awalnya dan beberapa kalimat dalam kitab yang dibaca oleh santri kemudian dijelaskan maksudnya. Perbincangannya biasanya menyinggung masalah-masalah yang luas. Lihat dalam Muhammad, *Sang Zahid,* 85.

[152]Muhammad, *Sang Zahid,* 86. Puisi ini menurut Husein Muhammad mendapat pujian dari Zaki Mubarak, sarjana tasawuf terkemuka dari Mesir. Mubarak mengatakan: "*Syair* idfin *itu amat memukau. Ia begitu indah. Aku tak pernah menemukan yang sepertinya di tempat lain. Di dalamnya terseimpan gejolak spiritualisme yang amat kuat. Sang penulis, agaknya menemukan maknanya ketika ia melakukan perenungan dalam sunyi, bening dan dalam situasi ekstase, lalu merasuki jiwanya, mak ia menjadi kata-kata indah nan abadi, sepanjang zaman.*" Lihat dalam Muhammad, *Sang Zahid,* 87.

Abdurrahman Wahid juga sering menyebut kata *Nahdlah* memiliki spirit yang hampir sama dengan nama organisasi *Nahdlatul Ulama* yaitu semangat kebangkitan. Ia mengutip kalimat dalam kitab *al-Ḥikam, Lā taṣḥab man lā yunhiḍuka ilā Allāh ḥāluhu wa lā yadulluka ilā Allāhi maqāluhu* (jangan kau temani orang yang hal-ihwalnya tidak membangkitkan kamu kepada Tuhan, dan jangalah kamu berteman dengan orang yang ucapannya tidak menunjukkan kamu kepada Allah). Dari kata *lā yunhiḍuka* inilah secara tidak sadar muncul perkataan Nahdlatul Ulama. Abdurrahman Wahid menilai bahwa fiqh sufistik memengaruhi banyak aspek kehidupan bangsa Indonesia, termasuk dalam bahasanya seperti perkataan "insan kamil" sebuah nama dari judul karya seorang sufi kenamaan 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil* (Manusia Sempurna). [153]

Abdurrahman Wahid mengakui lembaga pesantren merupakan lembaga pelestari dari fiqh sufistik ini. Di pesantren karena itu mengembangkan sebuah studi yang humanis dalam literatur klasik seperti *Sabīl al-Muhtadīn* karya Tuan Guru Arsyad Banjar, *Nūr al-Āalām* karya Nawawi Banten, dan lain-lain. Bahkan di Tebuireng, kakeknya, Kiai Hasyim Asy'ari memiliki sejumlah karya-karya yang mencerminkan pandangan humanistik seperti karya *Nuzhat al-Alibbā fī Ṭabaqāt al-Udabā'* (Taman Orang Pandai dalam Tingkatan Sastrawan).[154] Kitab ini adalah karya dari Abū al-Barakat al-Anbarī. Kitab ini merupakan salah satu dari beberapa kitab sastra tinggi dan menjadi

---

[153]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 129.

[154]*Ibid.,* 129-131.

acuan penulisan sastra Arab-Islam sesudahnya.[155] Kitab ini telah dibaca oleh Abdurrahman Wahid dari kakeknya di saat ia masih belia.[156]

Pandangan tasawuf Abdurrahman Wahid yang memadukan aspek ilahiyah dan kemanusiaan dikomentari oleh Husein Muhammad banyak dipengaruhi oleh para sufi termasuk di antaranya al-Ghazālī, al-Rūmī bahkan juga al-Ḥallāj. Al-Ghazālī dalam *mishkāt al-Anwār,* sebagaimana dikutip Muhammad, mengatakan:

> Dia yang tercerahkan, mencari kebenaran pada makna bukan pada kata. Dia yang lemah sebaliknya; mencari kebenaran dari kata bukan dari makna.[157]

Al-Rūmī mengatakan tentang pluralitas keberagamaan seseorang dalam *Fīhi Mā Fīhi* sebagaimana ungkap Muhammad:

> Meski jalan yang ditempuh manusia bisa berbeda-beda, tujuannya satu. Tidakkah kalian lihat ada begitu banyak jalan menuju Ka'bah? Sejumlah orang datang dari Anatolia, sebagian dari Syam (Siria, Palestina), sebagian dari Persia, sebagian dari Cina, sebagian menyeberang melalui laut (atau darat atau udara). Bila kalian merenungkan berbagai jalan yang dipilih orang, kalian akan melihat begitu banyak jalan. Akan tetapi, bila kalian melihat/mempertimbangkan tujuan, maka kalian akan melihat semuanya sama dan sepakat menuju Ka'bah.[158]

---

[155]Muhammad, *Sang Zahid,* 85.

[156]*Ibid.*

[157]*Ibid.*, 62.

[158]*Ibid.*, 60.

Mengomentari masalah Siti Jenar yang dibunuh oleh Sunan Kudus, Abdurrahman Wahid tidak serta merta menyalahkan Siti Jenar. Abdurrahman Wahid masih melihat sisi positif darinya. Baginya, Siti Jenar ketika darahnya meleleh keluar dari perut setelah ditusuk menggunakan keris oleh Sunan Kudus, darah tersebut membentuk tulisan *lā ilāha illā Allāh* (tidak ada tuhan selain Allah). Siti Jenar menurut Abdurrahman Wahid adalah seorang sufi. Kesalahannya, menurut Abdurrahman Wahid, adalah letak perekrutan murid dari Siti Jenar. Siti Jenar salah karena mengambil murid dari orang-orang yang tidak bersyari'at. Menurutnya, pantas jika Siti Jenar disebut *muwāhid* atau orang yang percaya pada konsep *wiḥdat al-wujūd* (ketunggalan eksistensi antara Tuhan dengan makhluk).[159]

Abdurrahman Wahid mengambil sisi positif dari gagasan sufi seperti Siti Jenar, hanya saja ia tidak menjadikan konsep tersebut sebagai sumber utama. Ia menganggap pembunuhan pada Siti Jenar sebagai sesuatu yang wajar. Abdurrahman Wahid masih condong pada tasawuf *sunnī* yang masih menjadikan syari'at sebagai prinsip penting. Syari'at tersebut seperti shalat, zakat, dan lain-lain. Dalam shalat ada berbagai hal yang menuntut kreatifitas manusia untuk merumuskannya. Demikian pula dalam masalah zakat. Kreatifitas manusia tersebut menuntut berbagai pemaknaan. Tasawuf bersyari'at tidak saja berhubungan dengan aspek ibadah murni tetapi juga masalah-masalah sosial. Artinya, tasawuf tidak hanya bicara tentang keterasingan diri dari dunia, tetapi juga

[159]Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 60.

mengubah dunia. Puisi ‘Aṭāillāh tentang “pemendaman diri dalam tanah” maksudnya adalah keterasingan diri dari motif-motif duniawi seperti popularitas dan kekuasaan, tetapi di sisi lain, tasawuf harus terlibat dalam penciptaan kehidupan duniawi yang damai. Abdurrahman Wahid mengambil sisi keberagaman wujud dan penghargaan pluralitas dari aliran tasawuf falsafī tetapi memaknai ulang pengertian asketisnya.

Maman Imanulhaq Faqieh menceritakan bahwa ketika Abdurrahman Wahid bertemu dengan Syaikh Hisham al-Ḥaqqanī, ia banyak mengutarakan tentang pemahaman tasawuf yang disalahpahami serta menjadikan tasawuf “lebih berorientasi pada perubahan sosial di tingkat akar rumput, menata pola gerakan masyarakat basis serta membangun kemandirian masyarakat sebagai kekuatan utama dalam membangun rasa percaya diri terhadap eksistensi *Islām wa al-muslimūn*”.[160]

Prinsip pluralisme, seperti gagasan Abdurrahman Wahid, memang berawal dari konsep kaum sufi. Kaum sufi, al-Ḥallāj, misalnya adalah orang yang kritis atas jamannya. Ia menolak segala macam diskriminasi yang dilakukan oleh umat Islam kepada penganut agama lain. Cerita tentang toleransi yang tinggi dan pembelaan al-Ḥallāj atas keberagamaan seseorang diceritakan oleh al-Taftazāni yang dikutip oleh Zaairul Haq dalam bukunya *al-Ḥallāj* sebagai berikut:[161]

---

[160]Maman Imanulhaq Faqieh, *Fatwa dan Canda Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010), 205.

[161]Muhammad Zaairul Haq, *Al-Ḥallāj: Kisah Perjuangan Total Menuju Tuhan* (Bantul: Kreasi Wacana, 2010), 115-116.

> Suatu hari aku (‘Abdullah ibn Ṭāhir al-Azdi) bertengkar dengan seorang Yahudi di pasar Baghdad. Dia pun kumaki, “Hai anjing!” Ketika itu al-Husain ibn Mansur (al-Ḥallāj) lewat dan memandangku dengan wajah geram dan tegurnya; “Jangan kau maki anjingmu!” Dan dia pun langsung pergi. Setelah pertengkaran itu, aku langsung mencari al-Ḥallāj. Namun ketika kutemui, dia memalingkan wajahnya. Aku pun meminta maaf kepadanya. Kemudian katanya, “Wahai sahabatku, semua agama adalah milik Allah. Setiap golongan menganut suatu agama tanpa adanya pilihan, bahkan dipilihkan bagi mereka. Karena itu barang siapa menyalahkan apa yang dianut golongan itu sama saja dengan dia telah menghukumi golongan tersebut menganut agama atas upayanya sendiri. Yang begini adalah pendapat aliran Qadariyah; dan aliran Qadariyah adalah kaum Majusi (penganut agama Zoroaster). Ketahuilah, agama-agama Yahudi, Islam dan lain-lainnya adalah sebutan serta nama yang beraneka dan berbeda! Akan tetapi tujuan semuanya itu tidak berbeda”.

Amin Abdullah bahkan menganggap Abdurrahman Wahid terpengaruh dengan gagasan sufi Andalusia, Ibn ‘Arabī. Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa Tuhan menampakkan Diri dalam berbagai cara, tanpa batas, unik dan berbeda antara satu penampakan dengan penampakan lainnya. Tuhan selalu bermanifestasi dengan cara-Nya sendiri yang berbeda untuk setiap agama. Walau begitu, Tuhan tidak membatasi diri-Nya dalam agama tertentu. Bagi Amin Abdullah, konsep Ibn ‘Arabī memiliki landasan pada QS. Al-Baqarah, 2: 115 bahwa di mana saja kita menghadapkan

wajah kita, di sana kita akan menemui wajah Tuhan. Ibn 'Arabī menafisiri ayat ini dengan keberadaan Tuhan pada setiap arah. Masing-masing arah merepresentasikan perspektif doktrinal mengenai Tuhan.[162] Agaknya, banyak para sufi membekas dalam diri Abdurrahman Wahid temasuk dari seorang Jalāl al-Dīn al-Rūmī. Diceritakan saat Rūmi meninggal berkumpul pada saat pemakamannya orang-orang dari lintas agama. Di makamnya dibacakan Injīl dan Zabūr oleh para pengunjung. Di masa hidupnya, ia memiliki murid non muslim seperti Yahudi, Kristen dan Zoroaster, tetapi ia tidak memaksanya untuk masuk Islam.[163] Abdurrahman Wahid melakukan hal serupa dengan al-Rūmī. Di saat kelompok agama Konfusianis dalam pemerintahan sebelumnya dipaksa untuk menjadi Kristen atau Buddhis, Abdurrahman Wahid justru memberi kebebasan kepada mereka untuk kembali kepada agama mereka sebelumnya.[164]

Sebagaimana al-Rūmī yang didoakan oleh lintas agama, demikian pula Abdurrahman Wahid. Djohan Adjuan misalnya berdoa:

> Ke Hadirat Huang Tian Yang Maha Kuasa, kami bangsa Indonesia berterima kasih telah Huang Tian hadirkan Gus Dur di bumi Nusantara ini. Meskipun sekarang Gus Dur telah berpulang keharibaan-Mu,

---

[162]Amin Abdullah, "Gus Dur: Pemikir Islam Kosmopolitan", dalam Damien Dematra, *Sejuta Doa Untuk Gus Dur: Sebuah Novel dan Kumpulan Doa* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2010), 248-249.

[163]Mulyadhi Kartanegara, "Masyarakat Madani dalam Perspektif Budaya Islam" dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (Penyunting), *Bayang Fanatisme: Essai-essai untuk Mengenang Nurcholish Madjid,* Cet. 1 (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), 53.

[164]Abdullah, "Gus Dur Pemikir", 252.

namun sungguh spesifik karya Gus Dur selama hayat hidupnya. Gus Dur yang bersifat pembela kebenaran dan keadilan dengan kecerdasan dan keberaniannya selama menjabat Presiden RI berhasil menghapus peraturan yang diskriminatif sekaligus memulihkan hak-hak sipil WNI keturunan Tionghoa. Pada kesempatan lain Gus Dur juga tegas membela orang atau kelompok yang termarginalkan dengan tak segan-segan berseberangan pendapat dengan pihak lain. Demikinalah kami memberi apresiasi yang tinggi kepada Gus Dur yang dianugerahkan Huang Tian kepada bumi pertiwi ini. Kami berdoa semoga Huang Tian memberi tempat yang tinggi bagi arwah Gus Dur, dan semangat serta keteladannya dalam membela kebenaran, membela keadilan dan membela kaum terpinggirkan, senantiasa hidup dalam hati sanubari kami semua. Sanzai.[165]

Tjahjana Indra Kusuma berdoa:
Puji Syukur kepada Jesus Kristus atas segala kesempatan yang telah Kau berikan kepadaku untuk beberapa saat dalam umurku dapat berinteraksi, mengagumi, menikmati dan mensyukuri telah mengenal dan tahu terhadap seorang figur K.H. Abdurrahman Wahid tercinta. Bapa, kehadiran beliau di masanya sangatlah berarti dalam mewarnai khazanah kehidupanku di dunia. Beliau pluralis dan multikultur sejati, pemegang teguh komitmen dan pembela dan pengayom kaum minoritas, dan mengamal moto Negara Bhinneka Tunggal Ika. Melalui doa yang sederhana ini, kami memohon-Mu kiranya Kau terima arwahnya disisi-Mu sesuai dengan amal baktinya di dunia ini. Dalam nama

---

[165]Damien Dematra, *Sejuta Doa,* 288.

> Tuhan Jesus Kristus Juru selamatku, doa ini kami mohonkan. Amin.[166]

Tasawuf Abdurrahman Wahid bukan tasawuf dengan pola tarekat sebagaimana para pelaku asketik pada umumnya. Abdurrahman Wahid lebih senang mengikuti pola keberagamaan tasawuf model kakeknya, KH. Hasyim Asy'ari yang tanpa tarekat. Menurutnya, pola kakeknya adalah pola *fiqh sufistik* yaitu sebuah pola pendalaman ilmu fiqh yang memadai melalui berbagai macam alat bantu seperti ilmu-ilmu tafsir, ilmu-ilmu hadis dan lain-lain. Namun, di sisi lain, kakeknya juga tidak melupakan ilmu-ilmu akhlak sebagai representasi tasawufnya. KH. Hasyim Asyari misalnya memiliki karya *Adab al-'Ālim wa al-Muta'allim* (Tata Krama Murid dengan Gurunya) sebagai karya yang banyak membicarakan relasi guru dan murid dalam perspektif tasawuf. Abdurrahman Wahid menyebut pola KH. Hasyim Asy'ari dengan "cakrawala baru" di dunia pesantren. Cakrawala baru ini memiliki banyak pengikut bukan karena sistem tarekat yang diorganisir, tetapi karena pengetahuan agama yang dimiliki. Tokoh semisal KH. Hasyim Asy'ari adalah seperti KH. Mahfudz Termas, KH. Bisri Syamsuri dan lain-lain. Mereka adalah orang-orang yang mendalam dalam ilmu fiqh di satu sisi dan pelaku bagi akhlak sufistik non tarekat di sisi yang lain.[167]

---

[166]*Ibid.*, 273. Dematra mencantumkan banyak sekali doa yang dipanjatkan oleh berbagai kalangan lintas agama dan keyakinan. Doa-doa seperti ini tidak akan ada kecuali kepada para pejuang kemanusiaan dengan dasar keagamaan sufistik yang kuat. Kaum sufi selalu menganggap bahwa perjuangan kemanusiaan sesungguhnya adalah pembelaan atas diri Sang Penciptanya, Allah SWT.

[167]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 132.

Abdurrahman Wahid seperti para pendahulunya di pesantren tersebut, memegangi tasawuf tidak dalam arti tarekat. Ia tidak mengafiliasikan diri pada tarekat tertentu. Walaupun begitu, perilaku-perilaku Abdurrahman Wahid mencerminkan perilaku tasawuf seperti penghargaan pada guru, tradisi tawasul, ziarah kubur, dan lain-lain. Oleh karena itu, Abdurrahman Wahid bersifat toleran terhadap *happening,* yaitu sebuah kejadian yang muncul tanpa diorganisir oleh lembaga atau institusi apapun dan juga tanpa ajakan atau undangan dari siapa pun. *Happening* misalnya seperti tradisi *ḥawl* (peringatan kematian) Sunan Bonang di Jawa Timur. Untuk memperingati kematian Sunan Bonang, masyarakat dari berbagai penjuru datang dengan suka rela tanpa pemberitahuan kapan pelaksanaan dilakukan. Tidak ada sebuah organisasi yang memobilisasi kegiatan ini. Demikian pula yang terjadi pada setiap malam Jum'at pada makam KH. Hasyim Asy'ari di Tebuireng. Makam KH. Hasyim Asy'ari dikunjungi penuh sesak oleh banyak orang dari berbagai daerah dengan tujuan ber-*tawassul* (mendoakan mayit dan berdoa kepada Allah SWT dengan mencari inspirasi dari orang yang didoakan) dan *tahlīl* (membaca kalimat *lā ilāha illā Allāh*) dengan mengajak Gus Hakam (cucu KH. Hasyim Asy'ari dari Abdul Khaliq Hasyim) untuk menjadi pemimpin kegiatan tersebut.[168] Kini, pasca meninggalnya Abdurrahman Wahid, *happening* pada dirinya mengalahkan *happening* pada kakeknya, KH. Hasyim Asy'ari. Ia justru dianggap oleh pengikut

---

[168]Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 115-116. Tradisi *Happening* menurutnya adalah *popular culture* dalam ilmu antropologi. Lihat Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 278-279.

fanatiknya sebagai wali kesepuluh. Kegiatan-kegiatan ziarah wali yang menjadi tradisi anggota Nahdlatul Ulama menjadikan makamnya sebagai sesuatu yang "wajib" dikunjungi. Di sekitar Pesantren Tebuireng, tempat ia dimakamkan, saat ini telah berubah menjadi pasar, tempat para pedagang memperjualbelikan dagangan untuk para peziarah sebagaimana tempat makam Walisongo pada umumnya. *Happening* yang dulu ia apresiasi, sekarang terjadi pada dirinya.

Abdurrahman Wahid mendinamisasi tasawuf dalam bentuk aktivisme. Tasawuf Abdurrahman Wahid hampir sama dengan tasawuf modern atau neo sufisme yang menaruh optimisme pada kehidupan. Bedanya dengan tasawuf modern, dinamisasi tasawuf Abdurrahman Wahid adalah penggabungan kreatif antara tasawuf *'amalī* dan tasawuf *falsafī.* Tasawuf model begini mengambil semangat syariat tasawuf *'amalī* dengan merekonstruksinya agar tidak kaku dan semangat tasawuf *falsafī* yang apresiatif atas kemanusiaan. Hal ini berbeda dengan tasawuf modern. Tasawuf modern kurang menghargai pengalaman spritual seseorang serta praktik-praktik tasawuf *'amalī* apalagi *falsafī.* Tasawuf modern bahkan melihat tarekat sebagai praktik yang tidak sah. Tasawuf moden merekonstruksi tasawuf hanya sebatas pada rekonstruksi asketisme pada "asketisme dalam". Seseorang dapat melakukan aktivitas duniawi, hanya saja hatinya tidak boleh terikat oleh hasrat duniawi tersebut. Bertasawuf bukan meninggalkan dunia tetapi justru menuju dunia namun tetap berada di luar dunia tersebut. Dinamisasi tasawuf Abdurrahman Wahid berada antara berbagai aliran tasawuf tersebut.

Abdurrahman Wahid tidak menolak tarekat, menghargai tasawuf *'amalī* dan mengambil sisi baik tasawuf *falsafī.* Ia hidup dalam dunia Tuhan dan dunia manusia sekaligus. Dalam bahasa lain, Abdurrahman Wahid berjalan dalam payung "*'Abd Allāh*" (hamba Allah SWT) dan *khalifat Allāh* (wakil Allah SWT) sekaligus.

Tasawuf Abdurrahman Wahid membentuk posisinya yang unik. Pembelaan pada Tuhan dan pembelaan pada manusia seringkali tanpa batas. Sangat susah untuk mencari batas kapan pembelaan kepada manusia dianggap sebagai pembelaan pada Tuhan, atau sebaliknya. Bagi Abdurrahman Wahid pembelaan pada manusia tanpa melihat latar belakangnya adalah bagian dari pembelaan Tuhan. Abdurrahman Wahid, oleh karena itu, tidak canggung menjadi Ketua Dewan Penasehat Ikatan Waria Indonesia. Ia juga tidak canggung bertemu dengan Irshad Manji, seorang lesbian asal Sudan yang tinggal di Kanada. Banyak orang memprotes tindakan Abdurrahman Wahid menemui Manji, dengan tenang ia hanya menjawab sambil guyon, "*Ngapain ngurus badannya orang, la wong badan saya sendiri saja repot ngurusnya*."[169]

D. Kritik dan Relevansi

Sebagai sebuah pemaknaan yang dinamis, memperhatikan aspek sosiologis merupakan kemestian. Latar belakang memiliki efek menentukan terhadap teks sekaligus pemaknaannya. Sebagai misal, Nabi Muhammad SAW hidup dilingkungan para intelektual sastra, al-Qur'an akhirnya dihadirkan menggunakan pola

---

[169]Doa Hartoyo dalam Dematra, *Sejuta Doa,* 338-339.

sastra yang canggih. Khalīl ‘Abd al-Karīm menyatakan bahwa ketika al-Qur’an menentang orang-orang kafir untuk membuat satu surat atau sepuluh surat yang sama sebagaimana al-Qur’an (QS. Yūnus, 10: 38[170] dan QS. Hūd, 11: 13[171]) adalah bukti bahwa masyarakat Arab adalah masyarakat pecinta sastra, sekaligus untuk membuktikan bahwa al-Qur’an bukanlah buatan Muhammad SAW yang tidak dikenal sebagai sastrawan.[172] Mu’jizat ditunjukkan oleh Allah SWT sesuai kecenderungan intelektual dan kesukaan masyarakat pada umumnya, sebagaimana kecenderungan pada masalah pengobatan di masa Nabi ‘Īsā yang diberi Mu’jizat dapat menghidupkan orang mati dan menyembuhkan berbagai penyakit.

Al-Qur’an adalah mu’jizat sepanjang masa. Kemu’jizatan al-Qur’an tidak saja pada aspek kebahasaan sebagaimana tantangan al-Qur’an kepada kaum kafir yang tidak percaya padanya, tetapi juga pada kandungan dan kesesuaian pesan-pesannya dengan realitas kemanusiaan sepanjang masa. Di sinilah letak posisi historisitas teks dengan realitas. Al-Qur’an adalah milik semua umat Islam dari berbagai suku, agama, kebudayaan, bahasa dan lain-lain. al-Qur’an memayungi semuanya. Al-Qur’an tidak hanya untuk orang Arab. Arab hanyalah eksemplar

---

[170]“*Katakanlah: (Kalau benar yang kamu katakan itu), maka cobalah datangkan sebuah surat yang sepadan dengannya!*”

[171]“*Katakanlah: (Kalau demikian), maka datangkanlah sepuluh surat yang dibuat-buat yang menyamainya!*”

[172]Khalīl menjelaskan tantangan selalu beriringan dengan kemampuan yang ditantang. Tidak ada gunanya menantang orang yang tidak berkemampuan. Jika al-Qur’an menantang berarti yang ditantang adalah orang yang memiliki keahlian di bidangnya. Lihat Khalil Abdul Karim, *Syari’ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan,* terj. Kamran As’ad (Yogyakarta: LKiS, 2003), ix-x.

dari Islam. Di sinilah makna sosiologis yang disuarakan Abdurrahman Wahid memiliki urgensinya.

Makna sosiologis Abdurrahman Wahid dilakukan dengan melihat realitas Arab di saat al-Qur'an diturunkan. Transformasinya adalah trasformasi makna aplikatif masa lalu untuk difungsikan sesuai kondisi saat ini. Hanya saja berbagai persoalan muncul dari makna sosiologis Abdurrahman Wahid ini, sebagaimana makna-makna sosiologis yang diusung oleh para intelektual transformatif lain.

Pertama, pandangan sosiologis biasanya tidak direstui oleh kelompok yang menganggap bahwa perilaku kenabian dan tradisi yang berlaku di masa Nabi Muhammad SAW adalah bagian dari agama itu sendiri. Pandangan sosiologis dianggap sebagai selundupan dari kelompok orientalis ke dalam Islam. Awalnya, perspektif sosiologis adalah ciri dari model hermeneutika yang digunakan untuk menafsirkan Bibel dalam agama Kristen.[173] Makna sosiologis diakui berimplikasi besar dalam pemikiran dan tindakan seperti penghormatan pada agama Yahudi dan Nasrani, pemaknaan jilbab seperti jilbab model Indonesia, konsep tidak ada negara Islam dan lain-lain. Dalam masalah agama Yahudi dan Nasrani misalnya, penentang telusuran sosiologis akan mengatakan bahwa ada nuansa berat sebelah. Umat Islam seolah memaksakan diri untuk terbuka kepada agama lain, tetapi agama lain tidak terbuka terhadap Islam. Kaum muslimin menjadi korban Israel,

---

[173]Buku bagus yang mengupas tentang gerakan Missionaris, Orientalis dan Kolonialis dalam merusak Islam dapat dilihat dalam Hamid Fahmy Zarkasyi, *LiberalisasiPemikiran Islam (Gerakan bersama Misionaris, Orientalis dan Kolonialis)* (Ponorogo: CIOS-ISID-Gontor, 2009).

korban Poso, dan lain-lain. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an berlaku umum (orang Yahudi dan Nasrani tidak senang kepada Islam). Demikian pula kata *raḥmat li al-'ālamīn,* kata ini tidak dimaksudkan bahwa Islam menafikan syari'at Islam, buktinya masih ada ayat perintah perang, ayat potong tangan, ayat rajam, hukuman zina dan lain-lain. *Raḥmat li al-'ālamīn* adalah kata yang tetap memerlukan aturan-aturan definitif tentang perilaku manusia yang dikendalikan oleh Allah SWT.[174] Adian Husaini juga menyebut kehancuran peradaban Islam disebabkan Nasrani dan Yahudi. Peradaban Islam Spanyol yang berlangsung 800 tahun dimusnahkan orang-orang Kristen. Demikian pula umat Islam di Palestina. Hampir tiap hari umat Islam terbunuh oleh Zionis Yahudi.[175]

Pemberian makna sosiologis Abdurrahman Wahid masih memerlukan komunikasi pelengkap dengan ayat-ayat lain yang berbicara tentang satu tema. Abdurrahman Wahid telah menjelaskan bahwa QS. Al-Baqarah, 2: 120.[176] adalah ayat yang berlaku khusus pada kasus pengusiran orang Yahudi kepada umat Islam Madinah, Bani Quraiāah.[177] Kasus ini menyebabkan turunnya ayat tersebut. Abdurrahman Wahid telah mengulas hubungan QS. Al-Baqarah, 2: 120 dengan sikap Nabi Muhammad SAW

[174]Ungkapan Muhammad Thalib dalam buku Tim Editor Mujahidin, *Kekafiran Berfikir Sekte Paramadina* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2004), 74-75.

[175]Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual* (Jakarta: Risalah Gusti dan INSIST, 2005), 26-27.

[176]"*Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah rida kepadamu (Muhammad) sehigga engkau mengikuti agama mereka.*"

[177]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai: Sebuah Dialog Mencari Kejelasan* (Surabaya: Offset Bisma Satu, 1999), Edisi Kedua, 28.

yang keras kepada orang-orang kafir dan lemah lembut kepada sesama umat Islam sebagaimana QS. Al-Fatḥ:48, 29[178] (ayat ini bercerita tentang orang kafir yang memusuhi Nabi Muhammad SAW. di Mekkah), namun Abdurrahman Wahid tidak mengulas berbagai ayat lain yang berbicara tentang sikap-sikap orang Nasrani, Yahudi, orang kafir dan orang-orang musyrik kepada Nabi Muhammad SAW, serta bagaimana makna sosiologis atas ayat-ayat tersebut. Ayat-ayat yang berbicara tentang sikap mereka sangat banyak dalam al-Qur'an, sebagaimana dikompilasi oleh Muhammad Ghalib,[179] seperti QS. Al-Māidah, 5: 82[180]; QS. Al-Baqarah, 2: 109[181]; Ālu 'Imrān, 3: 69[182]; Ālu 'Imrān, 3: 72[183] dan lain-lain.

---

[178]*"Seharusnya pengikut Nabi Muhammad itu keras terhadap orang kafir dan santun kepada sesamanya."*

[179]Muhammad Ghalib M, *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998), 115-135.

[180]*"Sesungguhnya kamu dapati orang-orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang-orang yang beriman ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang musrik. Dan sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persahabannya dengan orang-orang beriman ialah orang-orang yang berkata: sesungguhnya kami ini orang Nasrani". Yang demikian itu karena di antara mereka (orang-orang Nasrnai), terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, (juga) karena sesungguhnya mereka tidak menyombongkan diri."*

[181]*"Banyak dari Ahl al-Kitab menginginkan agar mereka dapt mengembalikan kamu kepada kekafiran setelah kamu beriman, karena dengki yang timbul dari diri mereka sendiri setelah nyata bagi mereka kebenaran. Maka maafkanlah dan biarkanlah mereka sampai Allah mendatangkan perintah-Nya. Sesungguhnya Allah Mahakuasa atau segala sesuatu."*

[182]*"Segolongan dari Ahl al-Kitab ingin menyesatkan kamu, padahal mereka (sebenarnya) tidak menyesatkan melainkan dirinya sendiri, dan mereka tidak menyadarinya."*

[183]*"Segolongan (lain) dari ahl al-kitab berkata (kepada sesamanya): "Perlihatkanlah (seolah-olah) kamu beriman kepada orang-orang beriman (sahabat-sahabat Rasul) pada permulaan siang dan ingkarilah ia pada akhirnya, supaya mereka (orang-orang mukmin) kembali (kepada kekafiran)."*

Ayat-ayat ini sering dijadikan argumen oleh kelompok kontra pluralisme. Muhammad Thalib misalnya menolak berbaik-baik hati dengan Yahudi dan Nasrani menggunakan QS. Al-Baqarah, 2: 109 yang menjelaskan bahwa orang-orang mushrik dan Yahudi selalu ingin menjadikan umat Islam kembali kepada kekafiran (murtad).[184]

Dapat dipahami, telusuran sosiologis dalam semua ayat-ayat yang berbicara tentang relasi agama lain dengan Islam membutuhkan energi yang banyak. Kegiatan Abdurrahman Wahid dalam berbagai kegiatan jelas tidak memungkinkan ia melakukannya. Ia pernah bercerita bahwa tidak kurang dari 16 jabatan di berbagai tempat dalam waktu yang sama.[185] Kondisi seperti ini ditambah dengan aktivitas-aktivitas lain seperti menghadiri undangan untuk memberi nasehat dalam acara-acara kultural seperti peringatan maulid, perayaan akhir tahun pesantren, peringatan kematian (*hawl*) ulama hingga seminar-seminar di lembaga-lembaga pendidikan dan organisasi sosial. Seperti telah dijelaskan, gagasan pluralisme Abdurrahman Wahid memang bersifat tidak holistik dalam arti argumen yang disusunnya. Argumen sosiologis barangkali dianggap oleh para penentang pluralisme bersifat sepihak. Di samping sudah ada kecurigaan bahwa gagasan makna sosiologis sebagai bagian dari proyek Barat yang ingin melemahkan Islam, penentangan juga disebabkan karena makna sosiologis dianggap telah keluar dari teks kitab suci.

---

[184]Ungkapan Muhammad Thalib dalam buku Tim Editor Mujahidin, *Kekafiran Berfikir,* 75.

[185]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili,* 19.

Sejak awal Islam, perbedaan tentang makna sosiologis dan makna tekstualis telah muncul. Kontradiksi antara 'Umar bin Khaṭṭāb dengan Bilal, Ammar ibn Yasir dan Abdurrahman ibn Auf dalam masalah harta *fay'* (harta hasil rampasan perang). Bilal, Ammar ibn Yasir dan Abdurrahman ibn Auf menentang 'Umar dengan argumen QS. Al-Anfāl, 8:41.[186] Bagi mereka, bagaimana ayat ini dimaknai sosiologis, *toh* secara tekstual ayat mengatakan sesuatu yang jelas, tidak membutuhkan interpretasi. 'Umar menjelaskan motif sosiologis ayat tersebut dengan berargumen bahwa pemberian *fay'* awalnya adalah untuk memberi semangat kepada para pejuang Islam. Namun dengan banyaknya peperangan, harta *fay'* pasti menumpuk pada masing-masing orang. Kekayaan tersebut, bagi 'Umar, berpotensi menjadi keterpusatan kekayaan dan tidak terwariskan kepada anak cucu mereka. Generasi Islam setelahnya akan memiliki sedikit kekayaan. Di sisi lain, tanah-tanah penaklukan memerlukan tentara yang menjaga. Para tentara membutuhkan upah atau gaji untuk kebutuhan hidup mereka. Untuk membayar upah tentara dibutuhkan anggaran yang memadai. 'Umar akhirnya membuat sebuah kebijakan yang bertentangan dengan QS. Al-Anfāl, 8:41 dengan argumen sosiologis tersebut. 'Umar membiarkan tanah *fay'* diolah oleh penduduk setempat. Pajak dikenakan kepada mereka karena hasil yang diperoleh. Uang pajak kemudian digunakan untuk berbagai hal, seperti urusan administrasi dan untuk upah

---

[186]*"Ketahuilah bahwa apa-apa yang kamu rampas dalam peperangan, maka seperlimanya adalah untuk Allah, Rasul, para kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang terlantar di perjalanan".*

prajurit serta pegawai. Keputusan 'Umar didukung oleh Utsmān, 'Ali, Mu'az Ibn Jabal dan Ṭalḥah.[187] Agar tidak dianggap keluar sama sekali dari teks al-Qur'an, 'Umar mengambil ayat lain sebagai penyeimbang, yaitu QS. Al-Ḥasr, 59: 10.[188]

Kedua, makna sosiologis memang bisa berakibat sampingan. Artinya, di samping makna sosiologis akan menjadikan Islam sesuai dengan semangat jamannya, di sisi lain bisa menjadi ruang kosong bagi umat Islam yang tidak dalam pemahaman agamanya. Ruang kosong tersebut adalah mudahnya umat Islam untuk membuka diri bagi pluralisme tetapi agama lain justru mulai menutupnya. Umat Islam mulai bersifat longgar, tetapi agama lain bersikap ketat. Di setiap keterbukaan ada celah yang memungkinkan pengikut fanatik agama lain untuk menyerang Islam dari dalam. Di pihak lain, makna sosiologis dapat menggiring orang-orang tertentu pada sikap berlebihan dan melupakan simbol-simbol tertentu dari agama. Simbol akhirnya bisa hilang. Padahal, agama diketahui dari bentuk-bentuk simbolnya. Quraish Shihab misalnya menafsirkan masalah jilbab sebagai bentuk pakaian kepantasan (anaknya Najwa Shihab tidak berjilbab atau Yenny Wahid berjilbab dengan masih

---

[187]Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), cet. IV, 390-406; Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam:* 40.

[188]*"Dan orang-orang yang datang setelah mereka (Anshar dan Muhajirin) itu semuanya berdoa: 'Oh Tuhan kami, ampunilah kami dan suadara-sudara kami yang telah mendahului kami dalam beriman, dan janganlah ditumbuhkan dalam hati kami perasaan dengki kepada mereka yang beriman itu. Oh Tuhan, sesungguhnya Engkau maha Penyantun dan Maha Penyayang.".*

tampak rambutnya) karena tidak ada batasan yang tegas masalah aurat dalam al-Qur'an. Bagi Quraish, tidak berjilbab tidak masalah yang penting dalam berpakaian tidak membuat orang lain terangsang dan ingin berbuat jahat. Kerudung ala Indonesia, oleh karena itu adalah model terbaik karena memadukan antara dua pendapat yang keras antara ulama yang mewajibkan dan ulama yang tidak mewajibkan menutup seluruh kepala. Bagi Quraish menutup aurat adalah berpakaian yang menunjukkan wanita terhormat dan jauh dari rangsangan dan godaan tangan-tangan jahil.[189] Quraish Shihab menggunakan pemaknaan sosiologis dalam keputusan hukumnya. Ia melakukan penelusuran kondisi masyarakat pra-Arab, jaman Arab masa Nabi Muhammad SAW, dan mentransformasikannya dengan kondisi sosial saat ini.

Bagi kelompok-kelompok yang tidak memahami agama dengan baik, pendapat Quraish Shihab akan diambil tanpa jilbabnya tetapi menanggalkan semangat kepantasan berpakaiannya. Mereka berpakaian tetapi seolah tidak berpakaian. Berpakaian minim dan menampakkan lekuk-lekuk tubuhnya. Oleh karena itu, makna sosiologis diharapkan tidak akan menjadi dogma. Makna sosiologis adalah proses keberlanjutan tiada henti. Artinya, di saat makna berjilbab tersebut disalahartikan, pemaknaan sosiologis berikutnya harus tetap dilanjutkan. Pengawalnya harus pula oleh mereka yang memiliki semangat makna sosiologis, jika tidak, maka makna sosiologis akan ditangkap oleh kelompok anti makna

---

[189]M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), 166-173.

sosiologis dan jatuh pada literalisme. Titik pentingnya adalah bahwa makna sosiologis Abdurrahman Wahid memerlukan pelanjut dan penerus dengan visi yang sama.

Di pihak lain, makna relasional Abdurrahman Wahid untuk mencari visi besar (paradigma) al-Qur'an patut mendapatkan apresiasi. Usaha ini menempatkan Indonesia menjadi bagian dari kawasan Islam secara umum. Makna relasional berhubungan erat dengan makna sosiologis yang diproduksinya. Hanya saja memang tidak ada pola yang dapat dipegangi dari Abdurrahman Wahid mengenai makna relasional ini. Seseorang yang ingin menggunakan pola yang dipakai Abdurrahman Wahid misalnya, akan merasa kesulitan menggunakan makna relasional yang sama. Kondisi ini bisa dipahami, seperti kritik sebelumnya, Abdurrahman Wahid tidak sebagaiman Ḥasan Ḥanafī atau Shaḥrūr yang membangun metodologi utuh dalam karya khusus. Orientasinya yang berbeda di antara mereka menyebabkan karya yang berbeda. Pola yang bisa dipakai oleh orang-orang setelahnya adalah pola-pola zig-zag pemikiran dalam berbagai tema sesuai kebutuhan sosialnya.

Keindonesiaan Abdurrahman Wahid tampak dalam gagasan *tasawuf fiqhī* dinamisnya. Tasawufnya khas nusantara. Abdurrahman Wahid melihat corak keberagamaan yang damai, tidak saja hanya pada proses masuknya Islam di Indonesia, tetapi ia masih menghubungkan kedamaian tersebut jauh sebelum Islam hadir. Abdurrahman Wahid melihat kedamaian telah ada sejak jaman Kerajaan Sriwijaya abad ke-7. Mengutip tulisan perjalanan I-Tsing, Abdurrahman Wahid bercerita

bahwa Sriwijaya pada akhir abad ke-7 memperluas kekuasaannya ke daerah Pekalongan di pedalaman Jawa Tengah. Orang-orang Sriwijaya bertemu dengan Kerajaan Kalingga (kerajaan Hindu di Jawa Tengah) di sekitar daerah Wonosobo. Orang-orang Kalingga yang Hindu tidak dipaksa untuk pindah beragama Budha. Mereka bertemu dalam kedamaian. Sriwijaya yang Budha menghasilkan Wangsa Syailendra (mendirikan kerajaan di Jawa Tengah sejak abad ke-8 samapai abad ke-9) dan berhasil mendirikan Candi Borobudur dan candi-candi lain.[190]

Indonesia adalah sejarah damai. Budha disebarkan dengan damai. Demikian pula Islam. Menurut Abdurrahman Wahid, Islam masuk ke Indonesia sekitar abad ke-7 di saat Kerajaan Sriwijaya yang Budha berkembang. Kerajaan Sriwijaya adalah kerajaan laut yang mengontrol jalan perdagangan bagian barat Indonesia termasuk Selat Malaka. Di saat seperti itu, para pedagang Arab, Persia, dan India berkunjung ke Kerajaan Sriwijaya. Islam menyebar bukan oleh kelompok khusus, tetapi dilakukan oleh setiap masyarakat Islam. Setiap masyarakat Islam terpanggil untuk menyampaikan pandangan moral dan nilai Islam kepada masyarakat Kerajaan Sriwijaya. Inilah yang menyebabkan Islam masuk secara damai dan tidak dengan paksaan atau kekerasan.[191] Perkembangan Islam menjadi pesat setelah Kerajaan Sriwijaya mengalami kemunduran. Setelah itu menyebar ke wilayah Malaka, Minangkabau, Riau, Tapanuli dan lain-lain. Islam masuk ke Jawa di saat

---

[190]The Wahid Institute & Sokka Gakkai Indonesia (Peny.), *Dialog Peradaban Untuk Toleransi dan Perdamaian* (Jakarta: Gramedia, 2010), 147-148.

[191]*Ibid.*, 151.

pemerintahan Ratu Sima (674-731). Agama lain, menurut Abdurrahman Wahid, sangat toleran terhadap Islam. Kerajaan Majapahit yang Hindu memberi tempat tinggal kepada para penyebar Islam. Islam menyebar di Jawa, sebagaimana di Sumatera, ketika Kerajaan Majapahit mengalami kemunduran.[192] Abdurrahman Wahid melihat ada relasi antara kedamaian dengan pesatnya agama Islam. Di Jawa dan Sumatera, perkembangan Islam sangat cepat karena mereka membangun kedamaian. Hal ini berbeda dengan di Sulawesi. Islam tidak begitu cepat menyebar di Sulawesi karena adanya pertentangan antara Islam dengan kerajaan non-Islam. Urusan politik menyebabkan mereka tidak bisa menjalin komunikasi damai.[193]

Tasawuf *fiqhī* dinamis Abdurrahman Wahid banyak diinspirasi dari al-Ghazālī sebagaimana para Walisongo, namun Abdurrahman Wahid mengembangkannya lebih jauh. Dapat dikatakan bahwa bahan dasarnya al-Ghazālī tetapi ramuan-ramuannya bisa dari ulama-ulama yang sebenarnya memiliki kecenderungan berbeda dengan al-Ghazālī seperti Ibn ʻArabī, al-Ḥallāj, dan lain-lain. Tasawuf model seperti ini mengakibatkan budaya lokal Indonesia dapat diterima dengan baik. Karena para penyebar ajaran Islam mengikuti pola ini, para penyebar agama Islam, terutama Walisongo, tidak mengambil pola Arabisasi. Inilah kunci kesuksesan Islam di Indonesia pada tahap awal. Secara kuantitas, bekas-bekas kesuksesan tersebut masih ada, yaitu pola keberagamaan mayoritas Indonesia yang bersandingan dengan budaya lokal seperti

[192]*Ibid.*, 153.

[193]*Ibid.*, 156.

tradisi selametan, dan lain-lain. Abdurrahman Wahid mengatakan:

> Ya, benar. Sebagai contoh, salah satu Wali Songo bernama Sunan Kalijaga dikenal dengan sikap yang menjaga keharmonisan dengan budaya setempat. Sunan Kalijaga bersama para pengikutnya berhasil melindungi budaya lokal yang dapat kita nikmati sampai hari ini. Dalam penyebaran Islam di Indonesia, Wali Songo seringkali menggunakan lagu dengan maksud agar ajaran Islam bisa diserap kalangan anak-anak. Tembang-tembangnya melambangkan ajaran agama Islam.
>
> Wayang kulit, yang saya sukai sejak kecil, juga dikembangkan dan diciptakan Wali Songo dari wayang-wayang yang sudah ada. Mereka mempergunakannya untuk menyebarkan agama Islam.[194]

Sunan Kalijaga adalah prototipe Walisongo yang mengikuti al-Ghazālī yang berarti pula pengikut tasawuf *fiqhī* dinamis, yaitu menyandingkan secara intim antara Islam dan budaya lokal. Abdurrahman Wahid ingin meniru pola Sunan Kalijaga ini. Masalahnya adalah bahwa Abdurrahman Wahid membawa sebuah organisasi besar Nahdlatul Ulama. Setelah meninggalnya, bahkan para penggemar Abdurrahman Wahid dari NU menganggapnya sebagai "wali" (orang yang disayang Tuhan; sederajat lebih rendah dari Nabi). Orang-orang dari pedesaan dan sebagian besar para petani sering menganggap Abdurrahman Wahid secara berlebihan. Semangat dinamisasi agama yang dibawa acapkali

---

[194]*Ibid.*, 154.

menjadi “membatu” di tangan kelompok ini. Akhirnya, bukan perjuangan epistemologis yang diteruskan tetapi ziarah kuburan yang membara.

Pengikut Abdurrahman Wahid lebih banyak dari kelompok yang kurang terdidik. Mereka kebanyakan adalah masyarakat pedesaan yang masih bersifat patriarkis. Masyarakat seperti ini biasanya kurang bisa membedakan antara budaya dengan Islam sehingga pertemuan keduanya pun tidak dikonstruksi dalam bentuk epistemologi apapun. Program Abdurrahman Wahid dalam teologi humanisme transendental menemukan titik hambatan pada wilayah ini. Di satu sisi secara teologis, seseorang harus membedakan “niat” (sebagaimana yang menjadi pedoman Abdurrahman Wahid) antara pengabdian pada Tuhan atau pengabdian pada sesuatu yang lain. Namun di pihak lain, seseorang memiliki perhatian dan keterlibatan dalam aksi-aksi sosial. Secara teologis, bagaimana membimbing para warga NU untuk tidak salah dalam “niat” seperti keterjagaan Abdurrahman Wahid dari salah niat. Bagaimana kedatangan para warga NU ke makam dirinya di Tebuireng atau ke makam para wali tidak disalahartikan sebagai permintaan kepada dirinya dan para wali saja, lalu menomorduakan Tuhan. Bagaimana seseorang dapat menjadi tenang di dekat kuburan sementara tidak tenang di dalam masjid. Bagaimana menjelaskan fenomena ini sehingga teologinya menjadi tidak bermasalah. Jika masalah seperti ini tidak bisa diselesaikan, visi dari teologi humanisme transendental akan berubah menjadi kultus yang beku

dan tidak transformatif.[195] Di pihak lain, kultus seperti ini akan mendapat kritik dari berbagai pihak yang mulai berpikir rasional disertai argumen-argumen keagamaan yang cenderung membawa model "pemurnian tauhid".

Islam dan budaya lokal harus diapresiasi. Logika Abdurrahman Wahid baik secara historis kebangsaan dan argumen keagamaan tentang Islam dan budaya lokal masuk akal dan diperlukan oleh bangsa Indonesia. Pluralitas kebangsaan dapat dijaga. Hanya saja, jalinan teologi humanisme transendental, fiqh dinamis dan tasawuf *fiqhī,* akan bermanfaat, apabila Abdurrahman Wahid tidak saja dipopulerkan sebagai sebuah produk, tetapi juga alasan-alasan yang menopangnya. Yang diperkenalkan bukan hasil pemikiran dari Abdurrahman Wahid, tetapi lebih penting adalah bagaimana Abdurrahman Wahid mengeksplorasi gagasan epistemik tentang pluralisme keislaman dan kebangsaan. Dalam bahasa NU, mengikuti Abdurrahman Wahid bukan dari perspektif *qawlī* tetapi dari *manhajī.*[196]

Pengikut *manhajī* dengan pengetahuan luas, hasil penggabungan ilmu-ilmu pesantren dan perangkat ilmu-ilmu sosial kritis kontemporer, akan menjaga konsistensi dari gagasan dan tindakan Abdurrahman Wahid. Ilmu-ilmu

---

[195]Beku karena mereka tidak berpikir tentang perubahan paradigmatik. Seperti kita tahu, perubahan tindakan berawal dari perubahan paradigma. Tidak transformatif karena tindakan-tindakan sosial tidak dilandasi oleh analisa sosial yang tajam. Bisa saja perubahan dilakukan berdasar semangat semacam *istighasah* (permohonan kepada tuhan) dan melupakan rancangan ilmu-ilmu sosial. Kegiatan yang transformatif biasanya dilandasi oleh kerja-kerja sirkular antara aksi dan refleksi.

[196]Sisi *manhajī* Abdurrahman Wahid yang telah dikompilasi atau ditemukan oleh para pembaca kritisnya.

pesantren membekali seseorang pada watak kebangsaan. Abdurrahman Wahid menyebut mereka dengan sebutan ulama-intelek.[197] Kenapa pesantren? Pesantren adalah lembaga pendidikan yang mengindonesia. Akulturasi Islam dan budaya lokal adalah ciri pesantren. Tradisi ilmu-ilmu agama klasik juga dimilikinya. Lebih dari itu, pesantren adalah wadah berseminya watak kebangsaan dalam sejarah keindonesiaan. Semangat Islam dan semangat kebangsaan memunculkan heroisme kemerdekaan, baik seperti kasus hari pahlawan (himbauan jihad dari Pesantren Tebuireng) maupun jauh ke belakang pada masa penjajahan. 'Abd al-Ṣamad al-Palimbānī (1704-1789) dari Palembang, sebagaimana ungkap Azra, mengirim surat kepada Raja Mataram untuk melakukan jihad atau perang melawan Belanda.[198] Sementara ilmu-ilmu sosial kritis diperlukan agar perubahan yang dilakukan dilandasi oleh analisis yang tajam sehingga tepat sasaran. Lebih dari itu, analisa sosial kritis memberi semangat pada dinamisme pengetahuan dan gerakan. Dogmatisme adalah musuh dari ilmu sosial kritis. Perubahan yang baik adalah kawannya.

---

[197]Wahid, *Kiai Nyentrik*, 7-12

[198]Azyumardi Azra, "Antara Kesetiaan dan Perbenturan: Nasionalisme, Etnisitas dan Agama di Indonesia dan Malaysia", dalam Nurcholish Madjid, dkk., *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat,* ed. Edy A. Effendy (Jakarta: Zaman, 1999), 150.

BAB V
PRAKTIK GAGASAN PLURALISME ISLAM ABDURRAHMAN WAHID DI INDONESIA

Bab ini akan mengelaborasi berbagai gagasan Abdurrahman Wahid tentang pluralisme yang telah menjadi perjuangan dalam kehidupannya. Gagasan pluralisme Abdurrahman Wahid telah menjadi gagasan yang menurunkan banyak isu. Semua isu tersebut diperjuangkannya walaupun ia sendirian. Abdurrahman Wahid dalam usaha ini hampir mirip dengan kakeknya KH. Wahab Hasbullah (Wahab adalah kakak ipar dari KH. Bisri Syamsuri, kakek Abdurrahman Wahid dari jalur ibu). KH. Wahab Hasbullah adalah tipikal Kiai yang berani berjuang sendiri jika ia yakin akan keputusannya. Pada Kongres NU di Jakarta, April 1950, dan pada Muktamar NU di Palembang, April 1952, KH. Wahab Hasbullah berencana untuk keluar dari Partai Masyumi jika Masyumi tidak adil terhadap NU.[1] Banyak kalangan NU secara internal meragukan kemampuan NU. KH. Wahab sebagaimana diungkap Fealy mengatakan:[2]

---

[1]Kelompok Masyumi dari kaum modernis pimpinan Mohammad Natsir berhasil memenangkan kepemimpinan di Masyumi dan mengubah beberapa peraturan partai pada Kongres Masyumi di Yogyakarta, 1949, untuk membatasi peran *Majlis Syura* yang dipimpin KH. Wahab Hasbullah yang didominasi NU. Kelompok modernis melecehkan kemampuan orang NU dalam Masyumi. Orang-orang NU akhirnya melakukan *walk out* dalam Kongres tersebut. Lihat Greg Fealy, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme, dan Perkembangan Politik NU" dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* (Yogyakarta: LKIS, 2010), cet. III.

[2]Fealy, "Wahab Chasbullah", 38.

> ...banyak pemimpin NU di propinsi maupun di pusat yang tidak percaya akan kekuatan NU; mereka lebih percaya terhadap kekuatan kelompok lain. Orang-orang itu terpengaruh bisikan propaganda yang dihembuskan orang lain...kekuatan NU itu seperti meriam... (meskipun) propaganda itu membuat perasaan (pemimpin-pemimpin NU) goyah seolah-olah senjata mereka itu bukan meriam saja, melainkan hanya...gelugu atau batang kelapa yang berlagak seperti meriam! Pemimpin-pemimpin NU yang totol itu tidak sadar bahwa semua itu hanya taktik lawan untuk menjatuhkan NU dengan cara menumbuhkan keraguan pada mereka atas kekuatan sendiri.

Demikian pula ketika Partai NU diusulkan untuk dibentuk pada Muktamar NU di Palembang, KH. Wahab Hasbullah adalah orang yang paling yakin dengan keputusannya dan membantah segala argumen yang menolaknya. Ia mengatakan:

> ...Jika kalian betul-betul ragu hasil pembicaraan kita, silahkan terus bergabung dengan Masyumi. Biarkan saya memimpin sendiri NU sebagai partai politik yang terpisah dari Masyumi. Saya hanya butuh seorang pemuda untuk menemani, cukup satu, sebagai sekretaris saya. Selanjutnya, kau akan lihat apa yang akan terjadi.[3]

KH. Wahab Hasbullah juga dikenal sebagai kiai yang kontekstual. Ia tidak menyukai pendekatan legalistik yang kaku. Baginya, hukum Islam harus sensitif terhadap persoalan umat. Pemikiran KH. Wahab Hasbullah tentang hukum Islam yang dinamis dan menyesuaikan

---

[3] *Ibid.*, 42.

perkembangan kehidupan telah tampak pada saat ia terlibat dalam diskusi santri-santri senior di bawah bimbingan KH. Hasyim Asy'ari Tebuireng. Walaupun banyak temannya, seperti KH. Bisri Syansuri, menentang pendapatnya. Ia tidak bergeming. Pandangannya tetap tidak tergoyahkan.[4] Dalam hal gagasan dan praktik politik, gaya KH. Wahab Hasbullah menular pada Abdurrahman Wahid.

A. Islam Indonesia: Melokalkan Islam

Islam yang melokal maksudnya adalah Islam yang disesuaikan dengan tradisi dan budaya Indonesia. Indonesia adalah wilayah yang sangat luas. Indonesia memiliki sekitar 17.000 pulau, besar dan kecil, berpenghuni atau tidak, dengan sekitar 400 kelompok etnis dan bahasa. Indonesia juga adalah negara kepulauan terbesar di dunia.[5] Bentangan Indonesia antara Sabang sampai Merauke memiliki kesamaan dengan bentangan London sampai Teheran.[6] Penduduk Indonesia memeluk berbagai agama seperti Protestan, Katolik, Islam, Hindu, Budha dan Konghucu serta berbagai aliran kebatinan. Indonesia adalah negara yang sangat plural. Ia memiliki banyak tradisi, adat kebiasaan dan cara-cara unik

---

[4]*Ibid.*, 17-18.

[5]Madjid, *Islam: Doktrin,* iv; Nurchlolish Madjid, "Mencari Akar-akar Islam bagi Pluralisme Modern: Pengalaman Indonesia" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalam Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia,* terj. Ihsan Ali Fauzi (Bandung: Mizan, 1998), 91.

[6]Madjid, *Tradisi Islam,* 193; Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2010), Cet. IV, 206.

mendekatkan diri pada Tuhan berdasarkan lokalitasnya masing-masing. Umat Islam Indonesia memeluk agama Islam, setelah sebelumnya, telah ada agama yang telah lama bersemayam di Indonesia. Agama Hindu dan Budha misalnya telah lama mendiami Indonesia dalam jangka waktu berabad-abad. Sebelum dua agama tersebut telah ada pula kepercayaan kuno manusia, animisme dan dinamisme. Berbagai keyakinan saling memengaruhi dalam proses perjalanannya. Masyarakat Indonesia sejak lama adalah masyarakat dalam nuansa perdamaian termasuk penyebaran agama. Kehadiran Hindu dan Budha di nusantara (sebelum nama Indonesia muncul)[7] menggunakan cara yang cenderung damai. Kedua agama tersebut bahkan menjalin komunikasi teologis dalam bentuk penyatuan Budha dan Siwa (agama Hindu). Teks Kakawin *Sutasoma* karya Empu Tantular yang dikutip al-Makin menjelaskan hal ini:

Rwaneka dhatu winuwus wara Buddha wiswa
Bhineki rakwa ring apan kena parwanosen,
Mangkang jinatwa kalwan siwatatwatunggal,
Bhineka tunggal ika tan hana dharmma mangrwa

(Dikatakan bahwa Buddha dan Syiwa berbeda
Memang berbeda tetapi bagaimana membedakan sekilas
Karena kebenaran Buddha dan Syiwa itu tunggal
Berbeda tapi manunggal tanpa mencampur antar dharma).[8]

---

[7]Nama Indonesia adalah temuan linguistik-filologis dari seorang ilmuan Jerman A. Bastian. Lihat Hasyim Wahid, *Telikungan Kapitalisme Global dalam Sejarah Kebangsaan Indonesia* (Yogykarta: LKiS, 1999), 1.

[8]Al-Makin, *Keragaman dan Perbedaan* (Yogyakarta: UIN Suka Press, 2016), 225.

Demikian pula kedatangan Islam. Islam datang bertemu dengan agama Hindu dan Budha secara akur. Penyebarannya tidak melaui cara-cara kekerasan dan paksaan. Islam nusantara disebarkan melalui cara-cara yang damai, kultural dan toleran. Cara-cara itu seperti melalui institusi perkawinan, perdagangan, akulturasi budaya dan bahkan melalui klenik-klenik lokal atau ilmu kesaktian. Islam menyebar ke nusantara tanpa melalui kekuatan dan kekerasan. Islam datang melalui proses *pénétration pacifique* (perembesan secara damai). Dapat dikatakan pula bahwa penyebaran Islam di nusantara tidak didasarkan atas misi atau dorongan kekuasaan, akan tetapi penyebaran Islam berlangsung secara evolusi.[9]

Kata-kata dalam *Sutasoma* tersebut akhirnya pun diterima oleh umat Islam sebagai kata dari lambang negara Indonesia Pancasila, *Bhinneka Tunggal Ika* (Berbeda-beda Tetapai Tetap Satu) namun telah mengalami modifikasi makna. Berbeda dari arti awalnya agama Budha dan Hindu menjadi berbeda-beda suku, agama, budaya, bahasa, dan lain-lain dalam naungan negara kesatuan atau dalam semangat Indonesia dan keindonesiaan. Islam di Indonesia datang bukan menjadi agama perusak, berbagai candi dan situs peninggalan kedua agama tersebut tidak dihancurkan. Umat Islam Indonesia bahkan menjadi pengunjung terbanyak sebagai situs bersejarah.

Kejatuhan Majapahit yang Hindu bukanlah akibat kedatangan Islam atau serangan Kerajaan Demak belaka, tetapi karena pemberontakan yang beruntun

---

[9]Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Aksara Baru, 1979), 260.

seperti pemberontakan Lawe, Rakuti, Perang Bubat, Perang Paregreg hingga kekuasaan pindah ke tangan Girindrawardana Kediri serta masuknya Brawijaya ke dalam Islam. Konflik agama tidak terlalu signifikan dalam kehancuran Majapahit. Perebutan kekuasaan memperlemah posisi Majapahit hingga kerajaan Islam muncul. Kerajaan Demak menaklukkan Majapahit (1527) di saat raja Majapahit Girindrawardan melakukan kerjasama dengan Portugis. Kehidupan keagamaan pasca kehancuran Majapahit berjalan damai.[10]

Keberislaman yang damai dan toleran dalam konteks Indonesia bagi Abdurrahman Wahid adalah keberagamaan yang bisa mengapresiasi tradisi budayanya sendiri. Islam olehnya diterjemahkan tidak dalam konteks Arab, tetapi dalam konteks Indonesia. Abdurrahman Wahid tidak ingin adanya proses Arabisasi atas Indonesia. Indonesia bukanlah Arab. Ia membedakan antara Islamisasi dengan Arabisasi. Penggantian kata "sembahyang" dengan "shalat", kata "langgar" dengan "mushalla", "ulang tahun" dengan "milad", "guru" dengan "ustadz" dan lain-lain adalah Arabisasi bukan Islamisasi.[11] Cara seperti ini adalah bagian dari upaya mempribumisasikan Islam atau bahasa lainnya mengindonesiakan Islam. Pada level ini, pribumisasi berkepentingan untuk menggunakan idiom-idiom lokal atau bahasa lokal untuk menyebutkan istilah agama. Bahasa tersebut tetap seperti apa adanya,

---

[10]Said Aqil Siraj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin* (Jakarta: LTN NU, 2014), 145.

[11]Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 2012), cet. II, 107-108; Munawar Ahmad, *Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis* (Yogyakarta: LKIS, 2010), cet. I, 179.

hanya saja spirit dan substansinya tidak berbeda. Kata "sembahyang" misalnya merupakan kata yang telah mentradisi dalam masyarakat Jawa sebagai ekspresi upaya penyembahan manusia kepada Yang Maha Kuasa. Kata "sembahyang" tetap saja digunakan, hanya orientasi dari Yang Maha Kuasa dalam agama Hindu-Budha, telah dialihkan kepada Allah SWT.

Kenapa bahasa menjadi penting dipermasalahkan oleh Abdurrahman Wahid? Bahasa adalah simbol. Bahasa juga sebagai pengungkapan "cara berada" manusia. Bahasa adalah ruang eksistensi manusia. Bahasa tidak saja sebagai alat komunikasi verbal dan tulis, namun juga tempat menempelnya ideologi tertentu.[12] Habermas misalnya mempermasalahkan aspek luar bahasa yang memengaruhi bahasa. Baginya, bahasa menyimpan ideologi tertentu. Habermas, bahkan menolak anggapan bahwa pengetahuan bersifat steril, bersih dari jejak kepentingan. Pengetahuan seperti ini harus disingkap oleh refleksi kritis untuk membuktikan selubung ideologisnya.[13] Bagi Abdurrahman Wahid pemaksaan idiom Arab adalah bagian dari upaya kelompok tertentu untuk menyusupkan ideologi yang berbeda dengan ideologi keberagamaan masyarakat Indonesia yang telah berlangsung dalam jangka waktu yang lama. Abdurrahman Wahid meyakini bahwa pelaksanaan Islam tidak harus dilakukan secara ideologis, tetapi jika

---

[12]Seperti pada zaman Orde Baru, kata-kata "jadilah pengamal Pancasila" adalah kata-kata ideologis yang masuk ke dalam kesadaran masyarakat Indonesia. Sehingga orang yang tidak mengikuti Pancasila sebagaimana tafsir kekuasaan, orang tersebut dianggap PKI.

[13]Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), 43..

merunut sejarah kebangsaan Indonesia dapat dilakukan dengan cara kultural.[14]

Cara kultural pelaksanaan Islam dicontohkan Abdurrahman Wahid seperti yang dilakukan oleh Sultan Agung Hanyokro Kusumo.[15] Sultan Agung telah membuat cara kreatif pelaksanaan Islam secara terbatas dan masih dilaksanakan hingga saat ini. Sultan Agung membuat penyesuaian antara kalender Jawa (dimulai sejak Prabu Ajisaka di Jawa Timur, sebagai sebuah warisan budaya yang berharga) dengan kalender Islam (dimulai bulan Muharram/Suro). Ia juga menerapkan pelaksanaan hukum Islam secara terbatas seperti hukum perkawinan, perceraian dan waris Islam.[16]

Melihat kebutuhan-kebutuhan lokal dalam berislam inilah yang disebut oleh Abdurrahman Wahid dengan "pribumisasi Islam". Praktik pribumisasi Islam bukanlah praktik dalam sinkretisme atau jawanisasi. Sinkretisme merupakan campurbaurnya antara sistem kepercayaan teologi Islam dengan sistem kepercayaan non-Islam dalam hal ini kepercayaan budaya lama Indonesia dengan sistem eskatologisnya. Sistem sinkretistik bisa membentuk model panteisme. Demikian pula, pribumisasi bukan jawanisasi. Jawanisasi berarti menaklukkan Islam dalam budaya Jawa apapun semangatnya. Pribumisasi Islam adalah perumusan hukum agama dengan mempertimbangkan

---

[14]Abdurrahman Wahid, *Membaca Sejarah Nusantara: 25 Kolom Sejarah Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 16.

[15]Sultan Agung adalah putra dari Seda Krapyak anak dari Sutawijaya atau Senopati, putra dari Ki Ageng Pemanahan (salah seorang keturunan Brawijaya V dari jalur Bondan Kejawan).

[16]Wahid, *Membaca Sejarah,* 15-16.

aspek kebutuhan yang diperlukan oleh masyarakat, tempat atau situasi mereka hidup. Namun, cara ini tetap mempertimbangkan nilai-nilai substansial dari ajaran Islam. Melalui pribumisasi sebuah budaya tidak dianggap sebagai "musuh" bagi agama. budaya bisa memperkaya bagi pengembangan hukum Islam. Agama dan lokalitas tradisi oleh karena itu berhubungan secara simbiotik. Cara yang dilakukan oleh Abdurrahman Wahid untuk menghubungkan lokalitas dan Islam tersebut adalah dengan memahami *naṣṣ* melalui kaidah *uṣūl fiqh* dan *qā'idat al-fiqh.*[17] Pribumisasi Islam dilandasi oleh keyakinan Abdurrahman Wahid bahwa Islam, bisa ditilik dalam dua hal; sebagai nilai dan sebagai implementasinya.[18] Sebagai nilai, Islam adalah agama yang universal dan kosmopolitan. Universal artinya bahwa Islam itu mencakup banyak hal serta sesuai dengan situasi, tempat dan kondisi para penganutnya. Ia bisa ditafsiri sesuai lintas tradisi. Universalitas Islam ditandai dengan nilai-nilai yang dikandungnya seperti keadilan, kebebasan, pluralisme, musyawarah dan lain-lain. Kosmopolitan maksudnya, bahwa Islam bisa menampung berbagai tradisi serta kebiasaan masyarakat yang beragam selama tidak keluar dari prinsip atau nilai-nilai utama tersebut. Implementasi Islam yang Universal dan kosmopolit inilah yang menyebabkan Islam dipraktikkan dalam nuansa yang berbeda dengan daerah asalnya, Arab Saudi. Lagi-lagi, islamisasi bukanlah Arabisasi.

---

[17]Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (Peny.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), 83.

[18]*Ibid.*, 91-92.

Pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid bukanlah pribumisasi “ngawur”. Ia masih membedakan antara aspek ritual sakral dengan aspek sosial. Dalam masalah ucapan *assalām ʻalaykum* diganti dengan “selamat pagi” atau “selamat sore” misalnya, Abdurrahman Wahid tetap mempertahankan ucapan *assalām ʻalaykum* sebagai bagian dari rukun shalat yang tidak bisa diganti. Namun sebagai bagian dari unsur sosial, di mana seseorang sebaiknya mendoakan sesamanya, penggantian “selamat pagi” atau yang lainnya adalah sesuatu yang absah.[19] Menerapkan “selamat pagi” dalam ritual sakral semacam shalat bagi Abdurrahman Wahid adalah pembauran. Dalam pembauran, sifat asli ritual sakral tersebut akan hilang. Sifat asli masing-masing (antara aspek ritual dan sosial) harus tetap terlihat. Abdurrahman Wahid memberi contoh lain selain kasus *assalāmu ʻalaykum* dalam masalah rukun nikah, adanya wali. Wali nikah menurut Abdurrahman Wahid tidak boleh diganti dengan ayah angkat. Ayah angkat harus jelas posisinya dan tidak boleh dicampurbaur. Tradisi lokal dalam implementasinya bisa mengembangkan apa yang dikehendaki teks (nilai atau substansi teks), seperti mengeluarkan zakat untuk beras walaupun teksnya berbunyi gandum. Alasan yang menyamakan (sebagai substansi) adalah gandum dan beras sama-sama sebagai makanan pokok Indonesia yang mengenyangkan.[20]

---

[19]*Ibid.*, 30.

[20]Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 119-123; Arif, *Humanisme Gus Dur Pergumulan Islam dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: Arruzz Media, 2013), Cet. 1, 106.

Pribumisasi Islam, di sisi lain adalah kulturalisasi Islam. Oleh karena itu, hambatan-hambatan teologis dapat diselesaikan dengan baik. Berbagai kegiatan masyarakat seperti pembacaan sejarah kenabian dan sejarah para sahabat seperti para sahabat peserta Perang Badar[21] serta kebiasaan orang-orang Shi'ah di daerah Bengkulu dengan melakukan perayaan Tabot pada setiap tanggal 1 Muharram adalah hal yang tidak dipermasalahkan. Perayaan Tabot adalah aktivitas perayaan dengan mengangkat replika peti mati cucu Muhammad SAW, Husein.[22] Sebagai sebuah perayaan dan kebiasaan ia adalah budaya masyarakat Islam dalam mengekspresikan cinta mereka kepada orang-orang yang dicintai sekaligus dicintai oleh Tuhannya. Apresiasi Islam atas tradisi seperti ini bagi Abdurrahman Wahid, adalah salah satu sebab yang mendorong pada kejayaan Islam. Islam mencapai kejayaan, salah satunya adalah karena aplikasi kulturalnya dalam masyarakat.[23] Contoh lain dari aplikasi kultural adalah *ḥalāl bi ḥalāl, tahlīl, terbangan* (hadrah), *tabarrukan* (minta berkah) dan lain-lain.[24]

Abdurrahman Wahid tidak mempersoalkan praktik Islam dengan budaya lokal disebabkan pandangannya tentang "niat". Baginya, untuk menentukan sesuatu sebagai

---

[21]Kegiatan serupa banyak dilakukan oleh masyarakat seperti pembacaan *maulid al-Barzanjī, maulid Diba'i, al-Habshi* serta *manaqiban* (mendengar sejarah para wali) seperti Shaikh 'Abd al-Qādir al-Jīlanī, Shaikh Saman dan lain-lain.

[22]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 42-43. Ritual Tabot adalah semacam kultus kepada cucu Muhammad SAW, Husein. Pujian kepada peserta Perang Badar dan juga shalawat-shalawat lain juga merupakan kultus.

[23]Anwar, "Islamku, Islam Anda", xv.

[24]Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 117.

bagian dari ibadah atau budaya terletak pada niat para pelakunya.[25] Pandangan Abdurrahman Wahid tentang niat ini adalah ciri khas dari organsisasi yang membesarkannya (NU). Walaupun begitu rasionalisasi niat juga tepat, apalagi Abdurrahman Wahid menyukai logika *uṣūl fiqh.* Dalam kajian *uṣūl fiqh* pertama yang dibahas dalam *al-qā'idah al-fiqhiyah* adalah *al-umūr bi maqāṣidihā* (semua perkara tergantung pada niatnya). Tradisi *taḥlīl* atau *ziyārah* kubur para wali misalnya sebagai sebuah tradisi umat Islam, mengikuti Abdurrahman Wahid, digantungkan pada masing-masing niat para pelakunya. Niat adalah pembatas bagi keabsahan budaya dengan keabsahan Islam (agar tidak terjebak pada prilaku *shirk*). Jika ziarah tersebut dilakukan dengan niat bahwa wali dalam kubur mampu menyelematkan dirinya, maka ia akan mengalami *shirk,* tetapi jika dilakukan sebagai upaya "pengingat" kematian serta belajar dari sejarah perjuangan wali tersebut dalam mempejuangkan Islam tentu ziarah kubur akan mendapatkan nilai lebih. Teori niat Abdurrahman Wahid sebenarnya hampir sama dengan posisi niat seseorang dalam meminum obat ketika dia sakit. Jika obat diyakini sebagai pemberi kesempuhan dan bukan Allah SWT, atau dia tidak meyakini bahwa obat hanyalah bagian dari perantara yang diberikan Allah SWT, maka seseorang dikhawatirkan akan jatuh pada perilaku *shirk.*

Jawaban niat adalah jawaban yang diutarakan oleh Abdurrahman Wahid saat dirinya dipersoalkan oleh para kiai akibat aktivitasnya membuka malam puisi Yesus

---

[25]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai: Sebuah Dialog Mencari Kejelasan* (Surabaya: Bisma Satu, 1999), edisi kedua, 17.

Kristus di gereja. Para kiai menuding Abdurrahman Wahid telah menjual akidah atau mengorbankan akidah dalam acara tersebut. Abdurrahman Wahid menjawab bahwa tindakannya bukanlah bagian dari mengorbankan akidah. Ia tidak menancapkan akidah apa pun terhadap Yesus Kristus. Kegiatan tersebut juga tidak dianggapnya bagian dari mengikuti ibadah orang Kristen.[26] Jika tidak memiliki niat apa pun, Abdurrahman Wahid tidak harus takut pada keterjatuhan "penggadaian akidah" yang bisa dianggap sebagai murtad apalagi *kufr* dan *shirk.* Penyebutan atau pengucapan Yesus Kristus, tanpa niat, tidak mengandung akidah apa pun, terlebih jika perkataaan Yesus Kristus ditelusuri secara etimologis. Yesus berasal dari bahasa Eropa yang memiliki akar kata "Esu" dalam Bahasa Siryani. Kata "Esu" dilafalkan dalam Bahasa Arab menjadi "'Īsā" (salah seorang nabi di antara nabi-nabi yang diutus oleh Allah SWT). Sedangkan kata Kristus memiliki asal kata dari "Kristos" bahasaYunani Kuno yang memiliki arti "juru selamat." Juru selamat diterjemahkan dalam bahasa Arab *al-masīḥ.*[27] Abdurrahman Wahid ingin mengatakan bahwa jika dalam bahasa Arab seseorang boleh untuk mengatakan *'Īsā al-Masīh,* maka bagaimana mungkin orang tidak boleh mengatakan Yesus Kristus, padahal keduanya memiliki arti yang sama namun dalam bahasa yang berbeda. Hal ini berbeda jika pengucapan itu disertai niat bahwa Yesus sebagai Tuhan.

Kaidah *al-umūr bi maqāṣidihā* menempatkan Abdurrahman Wahid pada posisi yang dialektis. Ia

---

[26]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili,* 17.

[27]*Ibid.*

mampu bergaul dengan orang lain lintas agama, dengan tanpa terbebani oleh keterjebakan akidah pada akidah orang lain. Kaidah ini berasal dari sebah Hadis bahwa segala perbuatan tergantung kepada niatnya. Niat adalah aspek yang paling tersembunyi. Letaknya di dalam hati seseorang. Yang bisa mengetahui niat adalah Allah SWT dan dirinya sendiri. Begitu sulit mengetahui niat, Nabi Muhammad SAW pernah menegur sahabat yang menghukumi seseorang secara sembarangan.

Pada masalah hati pernah diceritakan bahwa Nabi Muhammad SAW ketika setelah Perang Uhud selesai, beliau memerintahkan dua orang untuk melihat-lihat apakah ada barang atau orang yang tertinggal. Dua orang ini menemukan seorang musuh Islam dari Makkah yang bersembunyi di balik batu. Merasa takut dengan dua orang muslim tadi, si kafir mengucapkan syahadat yang berarti tanda ia telah masuk Islam. Dua orang muslim tadi berbeda pendapat apakah syahadat orang kafir tersebut diterima atau ditolak dengan anggapan bahwa sahadat itu adalah sahadat pura-pura. Akhirnya si kafir dibunuh oleh orang yang menganggap bahwa si kafir tetap menjadi kafir karena syahadatnya tidak diterima. Sementara itu, orang yang menganggap bahwa syahadat kafir diterima, melaporkan peristiwa tersebut kepada Rasulullah SAW. Nabi diriwayatkan marah sekali dengan tindakan si pembunuh dan bersabda: "*Apakah telah kamu belah dadanya dan kamu baca isi hatinya?".*[28]

---

[28]Nurcholish Madjid, "Menegakkan Faham Ahlus-Sunnah Wal Jama'ah Baru", dalam Haidar Baqir (peny.), *Satu Islam Sebuah Dilema* (Bandung: Mizan, 1994), cet. IV, 18. Dari sini menurut Nurcholish Madjid tersebarlah hadis bahwa Nabi hanya mengurusi yang lahir, sedangkan masalah batin adalah urusan Tuhan.

Contoh masalah hati terjadi pada kasus Rasulullah SAW yang tidak jadi melaksanakan shalat mayit untuk jenazah 'Abd Allāh bin Ubay, seorang kepala munafik kota Madinah. Kemunafikan Ubay telah mashur. Ketika Ubay meninggal, Nabi Muhammad SAW hendak melakukan shalat mayit padanya walaupun telah mashur sebagai orang munafik. Alasan Nabi adalah karena ia menampakkan gejala lahir sebagai umat Islam. Nabi tidak ingin tergesa-gesa menghukumi seseorang sebagai munafik. Setelah ayat turun memperjelas posisi Ubay, Nabi Muhammad SAW baru yakin dengan keputusan untuk tidak shalat mayit atas Ubay. Dalam kasus Ubay, Buya Hamka pernah diminta untuk menjadi imam pada shalat janazah Presiden Soekarno. Hamka mendapat banyak cercaan. Hamka dituduh telah menjual imannya dengan menjadi imam pada janazahnya orang yang dianggap munafik. Dengan tenang Hamka menjawab bahwa "apakah saya harus menunggu wahyu Tuhan turun yang menerangkan tentang munafik-tidaknya Soekarno?"[29]

Dalam kehidupan sehari-hari, kebiasaan orang Jawa misalnya tidak saja menggunakan tradisi Islam yang mengatakan bahwa setiap hari di sisi Allah SWT adalah baik, tetapi orang Jawa juga menggunakan tradisi kuno sebelumnya. Mereka bahkan tidak pernah mempersoalkan tradisi itu sebagai perlawanan dengan Islam. Mereka menjalankan sebagai bentuk khasanah "orang tua" yang harus dijaga. Orang Jawa mengenal *Primbon,* suatu buku petunjuk kehidupan tentang baik dan buruk dalam hidup. *Primbon* adalah hasil dari perenungan orang masa lalu

[29]*Ibid.*, 19.

tentang kehidupan. Orang Jawa misalnya menjadikan hari-hari mereka dalam bentuk pasaran yang memiliki makna seperti Wage, Kliwon, Legi, Pahing dan Pon, sebuah nama hari yang tidak dikenal dalam agama Islam. Tidak ada penentuan hari baik dalam Islam, kecuali hari-hari tertentu yang dianjurkan untuk menambah kualitas ibadah seperti hari Jum'at. Namun, orang Jawa menambah hari baik tersebut misalnya dengan pasaran *Legi.* Orang Islam Jawa lalu menambah dengan hari baik mereka dengan *Jum'at Legi.* Bagi Abdurrahman Wahid, pertemuan ini tidak melawan *shara'* yang berarti tidak berurusan dengan masalah akidah. Lebih dari itu, perpaduan model seperti ini akan *ngemong* budaya lokal. Hal yang sama adalah tradisi menabur bunga di kuburan dan hitungan hari pada upacara selamatan orang meninggal. Abdurrahman Wahid melihat bahwa tradisi demikian bisa menjadi perantara untuk ibadah dan juga sebagai dasar bagi *faḍāil al-a'māl* (keutamaan-keutamaan ibadah yang membuat pelakunya semakin bertambah kuantitas dan kualitas amalnya). Hanya, saja Abdurrahman Wahid tetap memberi rambu-rambu dalam setiap tradisi keagamaan tersebut sebagaimana yang telah dijelaskan. Abdurrahman Wahid tidak memutlakkan secara keseluruhan sebagai sesuatu yang baik.[30]

Pribumisasi Islam bukanlah barang baru. Ia adalah kelanjutan sejarah dalam gerakan yang lama. Bagi Abdurrahman Wahid, pribumisasi menjadi praktik yang mapan bagi penyebaran Islam di Indonesia masa lalu. Tidak

---

[30]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (Peny.), *Gus Dur Diadili,* 29-30.

saja di Indonesia tetapi proses kehadirannya di Indonesia juga telah mengalami pribumisasi dari tempatnya yang beraneka. Islam yang hadir di Indonesia menurut Abdurrahman Wahid telah ter-Persiakan (sehingga corak Persianya tampak) dan telah ter-Indikan (unsur-unsur India juga kelihatan). Dari Persia, corak Islam adalah nuansa mistiknya, sementara dari India bergaya populer.[31] Namun, mengikuti sejarah perkembangan Islam di Indonesia, pribumisasi Islam berhadapan pula dengan kelompok non pribumisasi seperti ditunjukkan dalam konflik keagamaan antara Hamzah Fansuri (kelompok pribumisasi) dengan Nuruddin al-Raniri (penolak pribumisasi) di Aceh.[32]

Spirit pribumisasi dilanjutkan oleh para ulama dengan modifikasi yang beragam sesuai tuntutan keadaan masyarakat, namun tetapi dalam koridor substansi Islam. Syaikh Arsyad Banjar misalnya, dalam karya *Sabīl al-Muhtadīn,* ia merumuskan model waris Islam dalam bentuk "perpantangan". Yang diberlakukan untuk masyarakat Kalimantan Selatan dan Kalimantan Tengah. Pada masyarakat di dua tempat tersebut, kebiasaan yang terjadi adalah adanya kerjasama dalam pekerjaan. Suami dan istri bekerja sesuai tugas masing-masing dalam satu pekerjaan (semacam *job description*). Syaikh Arsyad merumuskan hukum separuh untuk masing-masing pihak (suami atau istri) jika meninggal terlebih dahulu. Sisa

[31]Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: Wahid Institute, 2007), cet. I, 128; Arif, *Deradikalisasi Islam: Paradigma dan Strategi Islam Kultural* (Yogyakarta: Koekoesan, 2010), cet. I, 60.

[32]Keduanya berakhir beda. Siti Jenar dihukum mati, sementara Mutamakkin diampuni.

dari pembagian dua itulah yang akan dijadikan warisan untuk yang lain selain suami atau istri. Ini artinya, jika seorang suami meninggal, seorang istri akan mendapat separuh dari harta warisan. Setelah dibagi dua, sisanya akan dibagi buat anak dan lain-lain. Keberanian Syaikh Arsyad melakukan pengambilan keputusan hukum yang berbeda dengan kebiasaan hukum Islam klasik (istri mendapat seperempat bagian harta jika seorang suami tidak meninggalkan anak atau cucu atau mendapat seperdelapan dari harta jika suami meninggalkan anak atau cucu) disebabkan kerjasama dalam bidang pekerjaan. Seorang suami mencari kayu, rotan, damar dan lain sebagainya di dalam hutan, sementara istri bekerja di rumah memasak nasi, mencuci pakaian dan juga menunggu perahu di sungai agar tidak terbawa arus air. Daerah Banjar hidup dalam budaya air dari sungai besar daerah tersebut, yaitu Mahakam dan Barito.[33] Syaikh Arsyad menyadari sebagaimana Abdurrahman Wahid juga bahwa hukum beredar bersamaan dengan sebab yang melatarinya, beda sebab beda hukum (*al-ḥukm yadūr ma'a al-'illah wujūdan wa 'adaman*).[34] Semua itu dilakukan karena mengamalkan substansi hukum. Hukum waris adalah hukum keadilan (perempuan awalnya pada masa jahiliyah tidak dapat harta waris). Pada masyarakat Arab, perempuan tidak melakukan pekerjaan (tidak ada pembagian kerja sebagaimana masyarakat Banjar). Prinsip keadilan bagi masyarakat Banjar adalah model perpantangan dan bukan model Arab.

---

[33]Wahid, *Membaca Sejarah,* 92.

[34]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 123.

Tidak hanya masalah fiqh sebagaimana Walisongo, Sultan Agung dan Syaikh Arsyad Banjar, pribumisasi juga terjadi pada bidang kesenian seperti wayang, *japa mantra,* musik, arsitektur dan lain-lain. Dalam bidang arsitektur misalnya, bangunan masjid Demak, masjid keraton Kota Gede, masjid Imogiri Yogyakarta, Masjid Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila dan lain-lain adalah perpaduan cantik antara tradisi masa lalu dengan substansi Islam. Arsitektur masjid Demak yang menggunakan tiga *ranggon* (atap) adalah gubahan yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga. Tiga *ranggon* adalah modifikasi dari konsep tempat ibadahnya agama Hindu-Budha. Dalam agama Hindu-Budha, kehidupan manusia terdiri dari sembilan lingkaran hidup. Lingkar kehidupan itu kemudian disimbolisasi dalam bentuk sembilan *ranggon* dalam tempat ibadah mereka. Sunan Kalijaga mengaplikasikan tiga *ranggon* dalam arti konsep dasar beragama Islam yang harus utuh satu sama lain. Tiga *ranggon* tersebut adalah *imān, islām* dan *iḥsān. Ranggon* yang paling dasar sebagai penyangga dan paling besar adalah *Imān,* dan dilanjutkan dengan *ranggon* kedua, tengah-tengah simbol dari *islām.* Puncak keberagamaan seseorang adalah pada tingkatan paling tinggi dan sebagai tempat manusia berkorespondensi intim pada wilayah personal yaitu *iḥsān.*[35] Sunan Kudus, sebagaimana Sunan Kalijaga, merancang masjid Kudus juga demikian. Simbol-simbol agama Hindu-Budha

[35]Abdurrahman Wahid, dkk., *Pelita Hati* (Jakarta: Pustaka Kartini, 1989), 171-172; catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili,* 29; Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), 284; Arif, *Humanisme Gus Dur,* 105; Arif, *Deradikalisasi Islam,* 60.

ditransformasi ke dalam agama Islam. Bentuk menara, gerbang dan pancuran atau padasan wudhu pada masjid Kudus merupakan simbolisasi dari delapan jalan Budha.[36]

Tradisi semacam *taḥlīl,* peringatan maulid Nabi, pembacaan *al-Barzanjī, dibā',* menghadiri *ḥawl* (peringatan kematian) tokoh agama, pengajian umum dalam rangka akhir tahun madrasah, *sima'an* al-Qur'an, *ziyārah* wali, menghadiri makam-makam yang dikeramatkan, menyukai malam-malam tertentu seperti malam Jum'at Legi dan lain-lain yang umum di Indonesia adalah kegiatan-kegiatan yang paling sering dikunjungi Abdurrahman Wahid. Abdurrahman Wahid tidak sekadar hadir, tetapi memberi sambutan dan ceramah pada acara tersebut. Di samping mengisi kegiatan tersebut, ia juga memberi legitimasi bagi keabsahan pelaksanaan kegiatan. Inilah ciri khas Islam pribumi Abdurrahman Wahid, sebuah kekhasan yang tidak dimiliki oleh daerah asalnya Islam, Arab Saudi. Islam di Arab Saudi, barangkali menganggap aktivitas Abdurrahman Wahid adalah aktivitas *bid'ah* dan *shirk.* Maulid Nabi bagi Arab Saudi yang Wahabi saat ini menganggap maulid adalah pengkultusan dan hukumnya haram sebagaimana pembacaan *al-Barzanjī, ḥawl* dan lain-lain.

Seperti diberitakan sebelum meninggal (30 Desember 2009), Abdurrahman Wahid masih melakukan aktivitas keberislaman Indonesia (Islam pribumi) yaitu

---

[36]Zuhairi Misrawi (ed.), *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU* (Jakarta: Kompas dan P3M, 2004), cet. I, 91. Sub bab tulisan yang dikutip ini diambil dari Jurnal Tashwirul Afkar PP Lakspesdam NU yang ditulis oleh sejumlah redaktur (Khamami Zada, M. Imdadun Rahmat, Abd Moqsith Ghazali, dan Musoffa Basyir).

mengunjungi atau berziarah makam sejumlah ulama di Jawa Timur,[37] termasuk ke makam kakeknya, KH. Hasyim Asy'ari di Tebuireng Jombang. Abdurrahman Wahid memaknai ziarah kubur sebagai tradisi kerakyatan (*folk Islam*). Artinya sebuah tradisi yang dilakukan hampir oleh orang Indonesia, walaupun setahun sekali bahkan seumur hidup sekali. Abdurrahman Wahid bahkan menggelari orang-orang yang suka ke kuburan dengan sebutan "SARKUB" (Sarjana Kuburan).[38] Dalam masalah kuburan ini, adik Abdurrahman Wahid, Salahuddin Wahid, berkomentar:

> Kita mengetahui bahwa banyak tokoh yang mempercayai dan mempraktikkan hal tersebut, (ziarah kubur; pen.) tetapi umumnya mereka melakukannya secara diam-diam dan tidak berani membuka hal itu kepada kalangan luas. Tidak demikian halnya dengan Gus Dur yang dengan jujur dan terbuka menyampaikan hal itu dan tidak peduli apa tanggapan kita. Gus Dur tidak berpendapat bahwa hal demikian merupakan suatu yang membuat kita harus merasa malu untuk mengakuinya, sehingga harus ditutup-tutupi atau disembunyikan. Gus Dur juga tidak peduli apakah sikap kita terhadap dirinya akan berubah setelah mengetahui hal itu. Sikap seperti ini yang tidak kita dapatkan pada tokoh kita.[39]

---

[37]Irwan Suhanda (ed.), *Perjalanan Politik Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010), ix.

[38]Maman Imanulhaq Faqieh, *Fatwa dan Canda Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010), 208-213.

[39]Salahuddin Wahid, "Citra Diri Gus Dur yang Utuh", dalam Ahmad Suaedy dan Ulil Abshar Abdalla (eds.), *Gila Gus Dur: Wacana Pembaca Abdurrahman Wahid* (Yogyakarta: LKiS, 2010), cet. II, 68.

Tradisi-tradisi kultural pribumi tersebut bagi Abdurrahman Wahid adalah warisan yang sangat berharga dari masa lampau yang harus dilestarikan dengan tetap menghargai kreativitas individual. Namun, menurutnya, tradisi haruslah didinamisasi agar tidak menimbulkan kebekuan dan kelambanan kreativitas. Seseorang haruslah bangga dengan tradisi, namun cara kebanggaan tersebut tidak boleh dilakukan dengan cara yang tidak dewasa. Lebih dari itu, bertradisi tidak boleh terlampau berbau idealisasi norma-norma yang beku dan dan statis belaka. Tradisi haruslah disesuaikan dengan kondisi yang berubah. Untuk bisa melakukan ini, esensi tradisi harus dipahami. Melalui esensinya, tradisi siap menerima perubahan.[40]

Dalam masalah ziarah kuburan, Abdurrahman Wahid sangat bangga dengan tradisi ini. Salahuddin pernah bercerita tentang alasannya memilih Alwi Shihab, A.S. Hikam dan Tolchah Hasan sebagai menteri pada forum Munas II Forum Komunikasi dan Silatrurahmi Keluarga Alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (Foksika PMII), 24 September 2009. Ketiga orang tersebut, menurut Abdurrahman Wahid adalah orang-orang yang hobi ziarah kuburan.[41] Abdurrahman Wahid tidak merasa malu karena baginya, banyak manfaat yang bisa diambil dari proses tradisi ini baik sisi keagamaan maupun kemanusiaan.

B. Membela HAM (Hak Asasi Manusia)

Hak Asasi Manusia yang menjadi ruang pembelaan Abdurrahman Wahid terdiri dari banyak aspek, seperti

---

[40]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 41-42.

[41]Salahuddin, “Citra Diri Gus Dur, 62.

dari kebebasan beragama, kebebasan berekspresi, minoritas yang didominasi, kelompok pinggiran yang tidak diperhatikan dan lain-lain. Abdurrahman Wahid melakukan pembelaan atas dasar semangat pluralitas yang dijunjungnya. Pembelaan ini hampir semuanya didapati Abdurrahman Wahid dari prinsip tujuan ditetapkannya shari'at (*maqāṣid al-sharī'ah*) yang terdiri dari lima prinsip dasar (*kulliyat al-khams*), yaitu (*ḥifẓu al-nafs*); menjaga agama (*ḥifẓu al-dīn*); menjaga pikiran (*ḥifẓu al-'aql*); menjaga harta (*ḥifẓu al-māl*) dan menjaga keturunan (*ḥifẓu al-nasl*).[42] Prinsip-prinsip tersebut bertujuan pada kaidah *jalbi al-maṣaliḥ* (menarik kemaslahatan) dan *dar'u al-mafāsid* (menolak kerusakan).[43] Kemaslahatan yang dimaksud adalah kemaslahatan umat manusia pada umumnya. Kemaslahatan dalam lima prinsip tersebut dalam dapat dikategorikan sebagai *maṣlaḥah al-Ḍarūriyyah,* yaitu kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan dasar manusia.[44] Kemaslahatan lainnya adalah *maṣlaḥat ḥājiyat* dan *maṣlaḥat taḥsīniyah. Maṣlaḥat ḥājiyat* adalah kemaslahatan pendukung yang berguna untuk menyempurnakan kemaslahatan utama tersebut (lima prinsip dasar) seperti kebolehan untuk meringkas shalat di saat bepergian dan diperbolehkan untuk jual beli pesanan. Sedangkan *Maṣlaḥat taḥsīniyah* adalah kemaslahatan pelengkap berupa keleluasaan yang dapat melengkapi dua kemaslahatan sebelumnya, seperti

[42]*Ibid.*, 3-9.

[43]Al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā fī 'Ilmi al-Uṣūl,* Jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, tt.), 286.

[44]Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwafaqāt Fī Ushūl al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973), 8-12.

memakan makanan yang bergizi, berpakaian yang bagus dan lain-lain.[45]

Di sisi lain, Abdurrahman Wahid berkeyakinan bahwa Islam hadir adalah untuk umat manusia seluruhnya. Pesan Islam karena itu adalah bertauhid, melaksanakan syari'ah dan menegakkan kesejahteraan di muka bumi. Abdurrahman Wahid berargumen dengan al-Qur'an bahwa Nabi Muhammad SAW dalam dirinya mengandung pelajaran yang baik. Keteladanan terebut adalah *rahmatan*

---

[45]Nasroen Haroen, *Ushul Fiqh* I, (Ciputat: Logos Wacana Ilmu: 1996), 116. Bila lima prinsip dasar dijabarkan dalam tiga *maṣlaḥat* ini maka akan terlihat sebagaiamana penjelasan berikut. *Pertama,* memelihara agama. Untuk tingkat *ḍarūriyyat,* memelihara dan melaksanakan shalat lima waktu. Untuk tingkat *ḥajjiyat,* seperti shalat jamak atau qashar pada saat bepergian jauh. Sedangkan pada tingkat *taḥsīniyyat,* seperti membersihkan badan dan pakaian ketika di dalam maupun di luar shalat. *Kedua,* memelihara jiwa. Pada tingkat *ḍaruriyyat,* seperti makan dan minum sehari-hari sebagai kebutuhan pokok. Pada tingkat *ḥajiyyat,* seperti dibolehkannya berburu dan memakan makanan yang lezat dan enak. Sedangkan pada tingkat *taḥsīniyyat,* seperti tata cara makan dan minum. *Ketiga,* memelihara akal. Untuk tingkat *ḍarūriyyat,* dilarang meminum minuman keras. Untuk tingkat *ḥajjiyat,* seperti dianjurkan untuk mecari ilmu pengetahuan sampai ke liang lahat. Sedangkan pada tingkat *taḥsīniyyat,* seperti mendengarkan sesuatu yang bisa menginspirasi melakukan kejahatan. *Keempat,* memelihara keturunan. Untuk tingkat *ḍarūriyyat,* seperti diperintahkan menikah dan dilarang berzina. Untuk tingkat *hajjiyat,* seperti ditetapkan ketentuan menyebut mahar bagi suami pada waktu akan nikah dan diberikan hak talak kepadanya. Sedangkan pada tingkat *taḥsiniyyat,* seperti disunnahkan untuk melamar dan walimah. *Kelima*, memelihara harta. Untuk tingkat *ḍarūriyyat,* seperti ada aturan cara memiliki harta dan dilarang mengambil harta milik orang lain tanpa izin.. Untuk tingkat *ḥajjiyat,* seperti diperbolehkan akal jual beli dan juga pesanan. Sedangkan pada tingkat *taḥsiniyyat,* seperti menggunakan etika-etika pelayanan dan penjualan dalam melakukan transaksi ekonomi. Lihat Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos, 1995), 41-44.

li al-alamīn (memberi rahmat atau kesejahteraan pada alam semesta, seluruh manusia bukan hanya umat Islam belaka). Menurut Abdurrahman Wahid, karena tujuan manusia adalah untuk menciptakan kesejahteraan maka manusia memiliki posisi yang paling sempurna. Lebih dari itu, manusia mendapatkan jabatan sebagai wakil Tuhan di bumi (QS. Al-Baqarah, 2: 30).[46]

Jika lima prinsip (*kulliyat al-khams*) dan pemaknaan Islam seringkali ditafsiri dengan perspektif lama, yaitu hanya diorientasikan untuk internal (umat Islam sendiri), maka Abdurrahman Wahid mengarahkannya pada lingkup manusia pada umumnya, bukan pada ruang yang sempit (internal). Di antara pembelaan Abdurrahman Wahid adalah pembelaan pada kelompok Waria termasuk kepada Dorce. Setelah operasi transeksual terjadi dan banyak kecaman kepadanya, Dorce meminta perlindungan kepada Abdurrahman Wahid. Abdurrahman Wahid juga menjadi Ketua Dewan Penasehat Ikatan Waria Indonesia. Ia menjadi tokoh yang membantu kelompok waria berorganisasi. Ia juga sering menghadiri berbagai acara waria baik di Jakarta, Jawa Timur dan tempat-tempat lain. Abdurrahman Wahid melakukan pembelaan tidak melihat bentuk gender seseorang dan orientasi seksualnya. Selama manusia diperlakukan tidak adil (baik dari ras, suku, agama apa pun atau lainnya) Abdurrahman Wahid membelanya.[47] Abdurrahman Wahid meyakini QS. Al-Māidah, 5: 32 bahwa barangsiapa membantu kehidupan

---

[46]Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok, Desantara, 2001), 153.

[47]Dematra, *Sejuta Doa,* 338-339.

seorang manusia sama saja dengan membantu kehidupan manusia seluruhnya.[48]

Abdurrahman Wahid juga melakukan pembelaan pada Inul Daratista, seorang penyanyi dangdut asal Pasuruan yang melakukan goyangan erotis "ngebor". Para ulama termasuk KH. Ma'ruf Amin dari MUI mengatakan goyang Inul adalah haram dan membahayakan. Di tengah derasnya serangan, Abdurrahman Wahid membela Inul. Ia mengatakan, sebagaimana diungkap oleh Maman: "Masyarakat sebaiknya memberikan peluang dan penilaian secara jujur dan apa adanya sebelum menjatuhkan vonis. Penilaian jujur yang dimaksud adalah yang terlepas dari berbagai tendensi dan kepentingan baik kepentingan politik, ekonomi, agama dan sebagainya". Abdurrahman Wahid setuju bahwa para ulama memang tugasnya adalah mengajak kepada kebaikan dan mencegah dari hal-hal buruk karena memang demikianlah tugas ulama, tetapi respons atas goyang Inul hanyalah respons yang sesaat. Yang lebih penting untuk direspons adalah problem-problem kemanusiaan yang mendasar seperti persoalan judi, narkoba, korupsi, perusakan alam, budaya instan dan lain sebagainya.[49]

Abdurrahman Wahid mengorientasikan respons seseorang harusnya pada sesuatu yang lebih penting daripada masalah temporal seperti goyang *ngebor* Inul. Masalah-masalah kemanusiaan yang menggurita perlu mendapat sebuah fatwa tegas dari para ulama seperti

---

[48]*Wa man aḥyāhā fakaannamā aḥya al-nāsa jamī'a.* Lihat dalam Arif, *Humanisme Gus Dur,* 280.

[49]Faqieh, *Fatwa dan Canda,* 109-115.

bagaimana hukumnya shalat mayit untuk koruptor, apakah hukuman yang pantas untuk para perusak hutan, dan lain-lain. Abdurrahman Wahid melakukan pembelaan kebebasan ekspresi manusia tidak saja pada kasus Inul, tetapi juga pada penolakan Rencana Undang-Undang (RUU) tentang Pornografi dan Pornoaksi. Akibatnya, Abdurrahman Wahid mendapat serangan dari banyak pihak anti pluralisme. Pada saat Abdurrahman Wahid sedang menyampaikan gagasannya dalam acara Dialog Lintas Etnis dan Agama di Purwakarta Jawa Barat pada Selasa 23 Mei 2006, kegiatan tersebut dipaksa bubar oleh kelompok anti pluralisme. Para pelakunya adalah anggota Front Pembela Islam (FPI), Majlis Mujahidin Indonesia (MMI), Forum Umat Islam (FUI) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Abdurrahman Wahid dalam acara itu menolak gerakan anti RUU Anti Pornoaksi dan Pornografi. Bagi Abdurrahman Wahid gerakan tersebut didanai oleh pihak ketiga, yaitu pihak asing.[50] Seperti diketahui, di antara kelompok penolak RUU tersebut adalah organisasi-organisasi yang telah disebutkan.[51] Abdurrahman Wahid,

[50]Cornelis Lay, "Kekerasan Atas Nama Agama: Perspektif Politik" dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 13, Nomor 1, Juli 2009, 7.

[51]Aksi ini sebenarnya adalah buntut dari polemik tentang Rancangan UU APP (Anti Pornoaksi dan Pornografi) Raperda Syariat Islam. Lihat Jawa Pos, Sabtu, 27 Mei 2006. Ketika perdebatan tentang RUU APP dan Raperda Syariat Islam muncul, pimpinan HTI, Muhammad al-Khaththath menyatakan bahwa sasaran jangka pendeknya adalah mendukung dan mengawal RUU dan Raperda tersebut dan mendukung terlaksananya Peraturan Daerah Syariat Islam di seluruh NKRI. Senada dengan al-Khaththath, ketua jamaah Anshorut Tauhid, Abu Bakar Ba'asyir mengatakan bahwa syariat Islam bagi Indonesia adalah harga mati untuk menyelamatkan dari kondisi keterpurukan. Lihat Koran *Duta Masyarakat,* 1 Juli 2006.

bagi Muslim Abdurrahman adalah sosok pioner dalam tiga hal, yaitu tidak adanya diskriminasi; kedua, hak asasi manusia dan ketiga, tentang pluralisme. Dalam perjuangan, tiga hal ini tidak bisa dipisahkan.[52]

Agama Konghucu, sebagai kelompok minoritas yang terpinggirkan puluhan tahun, mendapat pembelaan dari Abdurrahman Wahid. Abdurrahman Wahid mencabut Inpres 14/1967 yang membelenggu umat Khonghucu khususnya masyarakat Tionghoa. Abdurrahman Wahid menggantinya dengan Keppres 6/2000 tanggal 17 Januari 2000. Satu bulan kemudian tahun baru Imlek dapat dilaksanakan secara nasional pertama kali (perayaan tahun baru Imlek 2551), tanggal 17 Pebruari tahun 2000. Abdurrahman Wahid sebagai Presiden, Megawati Wakil Presiden, Amin Rais sebagai ketua MPR RI dan Akbar Tanjung ketua DPR RI ikut hadir dalam acara tersebut. Awalnya, tahun baru Imlek baru menjadi hari libur fakultatif, namun ketika perayaan ketiganya, Presiden Megawati menjadikannya hari libur nasional sebagaimana agama-agama lain di Indonesia. Jauh sebelum menjadi Presiden, Abdurrahman Wahid adalah tokoh pembela minoritas, tidak hanya kepada waria, tetapi juga kepada agama Khonghucu. Abdurrahman Wahid ikut membuat yayasan untuk memperjuangkan hak-hak sipil umat Khonghucu. Abdurrahman Wahid sangat cepat membuat keputusan masalah Khonghucu ini. Nyaris kira-kira tiga bulan setelah dilantik jadi Presiden (20 Oktober

---

[52]Muslim Abdurrahman, “Dia Adalah Cendela Kepada Dunia”, dalam Irwan Suhanda (ed.), *Gus Dur Santri Par Excellence Teladan Sang Guru Bangsa* (Jakarta: Kompas, 2010), 22.

1999), ia telah mencabut Inpres 14/1967.[53] Budi Santoso Tanuwibowo menjelaskan dengan baik alasan dari Abdurrahman Wahid ini:

Pertama, Abdurrahman Wahid mengerti tentang masalah Khonghucu serta bersimpati atas perjuangan para pemeluknya. *Kedua,* Abdurrahman Wahid adalah orang yang siap tampil pasang badan dengan pembelaannya. *Ketiga,* Abdurrahman membuktikan bahwa dirinya adalah pejuang hak asasi manusia yang konsisten, pluralis sejati yang tidak hanya berhenti pada tahap wacana.[54]

Alasan pembelaan Abdurrahman Wahid pada Khonghucu disampaikannya pada saat ia bertemu dengan Presiden Sung Kyu Kwan Majlis Agama Khonghucu Korea Selatan, Choi Gean Deuk. Abdurrahman Wahid menyampaikan: *Pertama,* karena manusia diciptkan berbangsa-bangsa agar saling bersilaturrahmi, bukan untuk saling berperang atau bermusuhan. *Kedua,* kehadiran Islam adalah rahmat bagi semesta. Perbedaan ras, keyakinan, budaya dan lain-lain adalah rahmat dan karunia dari Tuhan yang harus disyukuri sebagai kebesaran Tuhan. *Ketiga,* pentingnya menghormati dan menjunjung tinggi kemanusiaan. *Keempat,* Abdurrahman setuju dengan prinsip "apa yang diri sendiri tidak inginkan, jangan diberikan kepada orang lain." Bagi Abdurrahman Wahid sudah menjadi kewajiban mayoritas melindungi dan menghargai minoritas, sebagaimana agama Islam minoritas di Korea Selatan yang layak pula untuk dihargai oleh penganut Khonghucu sebagai mayoritas.[55]

---

[53]Budi Santoso Tanuwibowo, "Gus Dur, Imlek dan Pluralisme," dalam Dematra, *Sejuta Doa,* 253-256.

[54]*Ibid.*, 256.

[55]*Ibid.*, 256-257.

Abdurrahman Wahid dalam pembelaan kemanusiaan tidak takut akan posisi dirinya. Ia bahkan melakukan tindakan yang tidak populer seperti berencana untuk mencabut Ketetapan MPRS tentan Pelarangan PKI dan Ajaran Komunisme, Marxisme dan Leninisme Nomor XXV/MPRS/1966. Baginya, TAP MPRS ini tidak sesuai dengan HAM dan sistem demokrasi yang tidak melihat ras, etnis, agama, ideologi dan lain sebagainya. Tidak semua orang memahami Abdurrahman Wahid, usulan tersebut ditolak seluruh Fraksi MPR pada 25 Mei 2000. Umaruddin Masdar melihat ada empat kesadaran yang ingin disampaikan oleh Abdurrahman Wahid melalui usulan tersebut. Empat kesadaran ini telah tertutup oleh kekuasaan yang otoriter. Seperti terlihat, tidak mudah untuk membuka sebuah kesadaran ini. *Pertama,* Abdurrahman Wahid ingin membuka kesadaran manusia bangsa Indonesia. Baginya TAP MPRS tersebut telah membunuh hak hidup, hak mendapat pekerjaan dan hak sosialisasi diri warga negara. Hak-hak tersebut adalah hak-hak dasar keagamaan (*maqāṣid al-shari'ah*). *Kedua,* Abdurrahman Wahid ingin membuka kesadaran konstitusi. Menurutnya, TAP MPRS bertentangan dengan UUD 1945 terutama pasal 28 tentang kebebasan mengeluarkan pendapat. *Ketiga,* Abdurrahman Wahid ingin membuka kesadaran historis. Kesadaran historis tersebut adalah bahwa Komunisme-Marxisme ikut memberi sumbangan bagi pembentukan Pancasila. Pada waktu Pancasila dirumuskan banyak ideologi dihadirkan untuk memberi sumbangan gagasan, termasuk di dalamnya semangat Komunisme-Marxisme terutama dalam sila kelima tentang keadilan sosial dan

egalitarianisme. *Keempat,* Abdurrahman Wahid ingin memberi kesadaran empirik bahwa aliran Komunisme dan Marxisme tidak lagi memiliki daya tarik sebagai sebuah ideologi.[56] Sebuah ideologi seperti diketahui akan mati dengan sendirinya jika tidak memiliki pengikut. Negara-negara dengan sistem Komunisme-Marxisme telah mengalami kehancuran sebagaimana Uni Soviet. Secara konseptual, gagasan Komunisme-Marxisme banyak mendapatkan kritik.

Pembelaan Abdurrahman Wahid tidak saja kepada perlakuan negara atas non-Muslim atau yang "dianggap" musuh negara, tetapi juga terhadap kelompok-kelompok Muslim yang dianggap oleh Abdurrahman Wahid memiliki hak istimewa dibanding kelompok Muslim lainnya. Ketika Orde Baru memberi legalitas atas berdirinya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) bulan Desember 1990, Abdurrahman Wahid tidak ikut bergabung dan bahkan melawannya. Baginya, ICMI merupakan bagian dari kecenderungan untuk mendekatkan agama pada negara. Ujung-ujungnya, negara akrab dengan kelompok umat Islam tertentu dan jauh dari kelompok lainnya. Negara dalam konteks ini telah bertindak diskriminatif. Bagi Abdurrahman Wahid, ICMI adalah upaya untuk menformalkan Islam. Islam yang seharusnya pada wilayah jantung dan urat nadi dengan ICMI diletakkan di depan. Hal ini bagi Abdurrahman Wahid adalah anti pluralisme. ICMI telah terjebak pada eksklusivisme. ICMI diambil oleh Soeharto untuk mendukung dirinya setelah

---

[56]Umaruddin Masdar, *Gus Dur Pecinta Ulama Sepanjang Zaman, Pembela Minoritas Etnis-Keagamaan* (Yogyakarta: KLIK.R, 2005), 174-179.

dukungan militer sudah menampakkan kemerosotan. ICMI di antaranya berdalih bahwa mereka tidaklah eksklusif karena sama dengan eksistensi ikatan-ikatan cendekiawan Kristen dan Katolik. Abdurrahman Wahid menjawab jawaban ini:

> Kenapa mencari perbandingan dengan mereka yang sebenarnya juga eksklusif. Minoritas melakukan kesalahan bukan berarti yang mayoritas menjadi benar kalau berbuat hal yang sama. Janganlah mendorong minoritas untuk semakin memiliki *complex-inferiority.* Berilah mereka kesempatan untuk berkembang serta perlakukanlah secara adil.[57]

Abdurrahman Wahid tidak setuju jika kehadiran ICMI disamakan dengan ikatan cendekiawan dalam agama lain. Ikatan-ikatan tersebut sama saja sebagai bentuk eksklusivisme. Hanya saja, Islam sebagai mayoritas harus mensikapinya secara bijaksana. Bukan justru membuat tandingan eksklusivisme, tetapi yang konstruktif adalah melihat ikatan-ikatan tersebut sebagai upaya minoritas mengembangkan diri.

Tugas intelektual (bahasa lain dari cendekiawan) menurut Abdurrahman Wahid adalah mempertahankan kebebasan berpikir, bukan membunuhnya. Intelektual harus jujur. Intelektualisme muncul dari kebebasan berpikir dan tidak diabsahkan untuk menggiring kepada keseragaman berpikir. Mereka yang berbeda adalah mereka yang mandiri. Umat Islam tidak boleh mengagap dirinya yang paling besar dalam memberi sumbangan pada negara. Semuanya harus diarahkan pada penghargaan

---

[57]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 307.

atas nama manusia apa pun agama dan keyakinannya. Seseorang, menurut Abdurrahman Wahid, dapat dikatakan sebagai intelektual bila mampu mengutarakan gagasannya dalam kemanusiaan yang sama. "Jika masih berpolemik dengan menyebutkan hanya Islam yang paling benar itu bukan lagi intelektual."[58] Abdurrahman Wahid mengatakan dengan tegas dalam tulisannya *Intelektual Di Tengah Eksklusivisme* sebagai berikut:

> Muslim tidak terbatas hanya menyebutkan Abdurrahman Wahid ketua umum PBNU, Nurcholish Madjid orang HMI, Amien Rais Muhammadiyah, Lubis-Wasliyah, atau Latief Muchtar-Persis. Tetapi, mereka-mereka yang "KTP", tidak pernah ke masjid, tidak pernah shalat namun selama ini merasa Muslim mereka berhak untuk berbicara dan menyumbangkan pikiran atas nama Islam. Memonopoli kebenaran, itu yang salah. Kita harus meluaskan intelektual muslim jika kita hendak sungguh-sungguh. Seperti Soedjatmoko, sekalipun dia tidak pernah baca ayat kecuali dalam sebuah pidato di istana, semua akhirnya mengakui bahwa dia intelektual muslim.[59]

Penolakan pada ICMI, menyebabkan banyak orang yang menganggap Abdurrahman Wahid dekat dengan agama Katolik. Menurut Martin Van Brinessen, anggapan ini jelas tidak berdasar. Abdurrahman Wahid dekat dengan semua agama karena ia adalah pengikut humanisme. Abdurrahman Wahid khawatir dengan hubungan antaragama terutama setelah kasus *Monitor* (menempatkan Nabi Muhammad SAW dalam urutan ke-11. Urutan pertamanya Soeharto).

[58]*Ibid.*, 309.

[59]*Ibid.*, 310-311.

Hubungan antaragama yang dimaksud adalah hubungan antara Islam dan Katolik menjadi renggang. Sebagai umat Islam Abdurrahman Wahid sebenarnya juga tersinggung dengan kasus tersebut sebagaimana umat Islam lainnya, tetapi ia tidak boleh sebagaimana masyarakat kebanyakan yang tidak berhati jernih. Ia menginginkan bukan pembredelan Tabloid *Monitor* sebagaimana tuntutan massa yang emosional, tetapi penyelesaikan hukumlah yang diharapkan. Abdurrahman Wahid menulis sebagaimana dituturkan Martin, "Sebagai orang Islam saya menangis: mana Islam yang saya cintai, mana Islam yang berarti cinta terhadap manusia? Ke mana kasus *Monitor* ini ditunjukkan Islam yang tidak membenci? Hati saya sebagai Muslim menangis melihat peristiwa ini." Martin menyebut Abdurrahman Wahid adalah pemimpin Islam yang lolos dalam menghadapi sebuah dilema sulit (membela Islam dengan membabi buta atau tetap berpikir jernih membawa pesan-pesan Islam yang inti namun akibatnya, ia dibenci oleh para pengikutnya dan umat Islam pada umumnya), di saat para pemimpin lainnya gagal bersikap bijaksana.[60]

Abdurrahman Wahid juga menentang terhadap diskriminasi aliran keagamaan seperti Ahmadiyah dan juga Syi'ah. Dalam masalah Ahmadiyah, Abdurrahman Wahid menolak fatwa sesat Majelis Ulama Indonesia (MUI). Menurut Abdurrahman Wahid fatwa tersebut adalah tindakan melawan hukum. Dalam negara Indonesia yang mengikuti *dār al-ṣulḥ* (negara damai), menurutnya, tidak

---

[60]Martin Van Bruinessen, "Konjungtur Sosial Politik di Jagad NU Pasca Khittah 26: Pergulatan NU Dekade 1990-an", dalam Ellyasa K.H. Darwis (ed.), *Gus Dur NU dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKiS, 2010), cet. III, 79-80.

ada pihak yang dapat memaksakan fatwa atas umat, termasuk MUI.[61] Seperti diketahui MUI mengeluarkan dua kali fatwa tentang Ahmadiyah. Fatwa pertama dikeluarkan tanggal 1 Juni 1980 tentang Ahmadiyah Qadiyan. Ketua MUI waktu itu adalah Hamka, ketua MUI pertama. Fatwa kedua dikeluarkan pada 28 Juli 2005 tentang aliran Ahmadiyah.[62]

IGM Nurdjana dengan bagus mencatat kekerasan yang terjadi pada pengikut Ahmadiyah pada tahun 2008 dalam bentuk tabel.[63]

Waktu	Tempat	keterangan
5 Maret	Jl. Nagarawangi No. 71 Kota Tasikmalaya, Jabar	Sekelompok orang berpeci putih melemparkan batu ke balai pertemuan aset JAI. Akibatnya 12 kaca jendela dan 1 set pintu kaca pecah
27 April	Parakan Salak Rt. 02 Rw. 02 Sukabumi, Jabar	Massa membakar masjid al-Furqon dan madrasah milik JAI

[61]Masdar, *Gus Dur Pecinta Ulama,* 13.

[62]Fatwa pertama dirumuskan dalam Musyawarah Nasional II tanggal 11-17 Rajab 1400 H/ 26 Mei- 1 Juni 1980 M. Rumusan fatwa tersebut menjelaskan bahwa berdasarkan data dan fakta yang diambil dari 9 (sembilan) buku tentang Ahmadiyah, MUI memutuskan bahwa aliran Ahmadiyah bukanlah aliran dalam Islam. Aliran Ahmadiyah karena itu adalah sesat dan menyesatkan. Musyawarah tersebut juga menyerukan agar MUI berkomunikasi dengan pemerintah untuk menghadapi masalah Ahmadiyah. Lihat Iswahyudi, Iswahyudi, *MUI dan Dilema Keberagamaan Inklusif: Analisa atas Fatwa-fatwa MUI, Fatwa Pemantik Eksklusivisme dan Perilaku Radikalisme Keberagamaan di Indonesia* (Penelitian STAIN Ponorogo: P3M STAIN Ponorogo, 2015), 66-68.

[63]IGM Nurdjana, *Hukum dan Aliran Kepercayaan Menyimpang di Indonesia: Peran Polisi, Bakorpakem & Pola Penanggulangan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 219-220.

Waktu	Tempat	keterangan
30 April	Ciaruteun Udik, Cibung-Bulang Bogor	Puluhan warga membongkar masjid Ahmadiyah. Pembongkaran ini disaksikan oleh aparat dari Polres Bogor
13 Juni	Jl. Perintis Kemerdekaan, Kota Bogor	Ribuan Massa dan 14 organisasi Islam menyegel sekretariat JAI
18 Juni	Desa Sukardana dan Desa Penyairan, Campaka, Cianjur Jabar	Sekitar 100 massa menyegel 6 masjid milik Ahmadiyah
20 Juni	Jl. Anuang No. 112, Makassar, Sulawesi Selatan	FPI Sulawesi Selatan menyegel masjid an-Nusrat dan sekretarian PW Ahmadiyah Sulsel
20 Juni	Jl. Dr. Muwardi Cianjur Jawa Barat	Ratusan massa menyegel masjid al-Ghofur milik Ahmadiyah
08 Agustus	Kebon Muncang dan Kebon Kelapa Prarakan Salak Sukabumi	Warga merusak masjid Baiturrahman dan Mushola Baitud Doa milik Ahmadiyah
19 Agustus	Jl. Raya Bukit Indah Ciputat Tangerang Banten	Sekitar 200 orang yang tergabung dalam Forum Masyarakat Muslim Ciputat menyegel masjid Baitul Qayyum
05 Oktober	Tanjung Medan, Pujud, Rokan Hilir Riau	Masjid Mahoto dihancurkan.

Dalam negara yang bukan negara Islam, kekerasan atas nama apapun tidak dilegalkan. Abdurrahman Wahid ingin memperjelas konstitusi ini. Abdurrahman Wahid selalu melindungi Ahmadiyah dari kekerasan di mana negara tidak lagi memiliki kekuasaan. Abdurrahman Wahid membedakan antara urusan negara dengan akidah. Secara akidah, ia tidak setuju dengan Ahmadiyah, namun sebagai warga negara yang berlandaskan UUD 1945, para penganut Ahmadiyah memiliki hak untuk hidup di Indonesia.[64]

Abdurrahman Wahid juga membela ketidakadilan kepada Syi'ah. Sebagaimana Ahmadiyah, Fatwa tentang Syi'ah dikeluarkan oleh MUI puluhan tahun yang lalu dalam Rapat Kerja Nasional bulan Jumadil Akhir 1404 atau pada bulan Maret 1984 dan di tandatangani oleh ketua Komisi Fatwa Prof. K.H. Ibrahim Hosen, LML pada 07 Maret 1984 atau 4 Jumadil Akhir 1404 H. Syi'ah divonis sebagai aliran yang tidak sah karena menolak hadis yang tidak diriwayatkan oleh *ahlu bait,* Syi'ah memandang "Imam" maksum, tidak mengakui Ijma, *imāmah* sebagai rukun agama dan lain-lain. MUI menghimbau agar umat Islam Indonesia waspada terhadap paham Syi'ah ini.[65] Fatwa ini lalu diperkuat oleh fatwa MUI Jawa Timur pada 21 Januari

---

[64]Disampaikan Abdurrahman Wahid pada acara Kongkow Bareng Gus Dur dalam tema Perempuan, Keragaman dan Kearifan Lokal di Green Radio Jl. Utan Kayu No. 68 Jakarta Sabtu, 19 April 2008 pagi sebagaimana terdapat dalam http://www.nahimungkar.com/?p=64#more-64 atau dalam musliminsuffer.wordpress.com/2008/ dalam tema, "Gus Dur Menggoblog-Goblogkan Orang Demi Membela Ahmadiyah".

[65]Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majlis Ulama Indonesia* (Jakarta: Sekretariat Majlis Ulama Indonesia, 2010), 46-47.

2012 melalui keputusan Kep-01/SKF-MUI/JTM/I/2012. Bagi MUI Jatim, Syi'ah terutama Syi'ah Isna 'Asyar (Syi'ah Dua Belas Imam) atau nama samaran madzhab Ahlul Bait adalah sesat menyesatkan.[66]

Sebagaimana fatwa tentang Ahmadiyah, fatwa tentang Syi'ah juga menimbulkan kekerasan. Isnatin Ulfa mencatat pada 29 Desember 2011 diperkirakan sekitar 500 orang dari warga non Syi'ah menyerang dan membakar perkampungan Syi'ah di Dusun Nangkernang Karang Gayam Kecamatan Omben Sampang Madura. Diperkirakan ada 4 (empat) rumah terbakar dalam peristiwa tersebut. Kekerasan terjadi lagi pada 26 Agustus 2012 pasca Idul Fitri. Kelompok non Syi'ah atau kelompok sunni menyerang para jama'ah Syi'ah dan membakar hampir semua rumah warga Syi'ah. Sekitar 48 rumah rubuh rata dengan tanah. Telah meninggal dalam kejadian tersebut seorang warga Syi'ah Muhammad Hasyim alias Hamamah (45 th). Ia dibunuh oleh lima orang dengan menggunakan celurit.[67]

Pembelaan Abdurrahman Wahid atas Syi'ah dilandasi oleh pandangan bahwa harus dibedakan antara akidah dengan budaya. Secara aqidah, Abdurrahman Wahid mengakui adanya perbedaan, tetapi secara budaya banyak kemiripan, seperti tradisi *al-Barzanjī* dan lain-lain. NU oleh karena itu menurutnya adalah Syi'ah kultural. Walau secara akidah berbeda, bukan dalam arti harus menonjolkan perbedaan. Abdurrahman Wahid ingin menjalin titik temu

---

[66]Iswahyudi, *MUI dan Dilema,* 78.

[67]Isnatin Ulfah, *Perempuan di Tengah Konflik Agama: Fakta Kekerasan Terhadap Perempuan dalam Konflik Sunni-Syi'ah Sampang Madura* (Surabaya: Imtiyaz, 2015), 50.

di antara berbagai aliran. Pada jaman dahulu, perbedaan juga sering memunculkan persahabatan yang baik. Abdurrahman Wahid mencontohkan pergaulan antara Imām al-Ghazālī dengan Imām Ibn Babawaih al-Qummī dari ulama' Syi'ah. Dalam hukum fiqh, perbedaan aliran dalam akidah bagi aliran sunni tidak menjadi persoalan. Abdurrahman Wahid mencontohkan kebolehan pernikahan antara sunni-syi'ah. Justru yang jadi masalah adalah pihak Syi'ah. Orang Syi'ah sebagaimana ungkap Abdurrahman Wahid dalam *fatawā alamghiri* India justru menyebut diri mereka dengan "mu'min" dan menyebut kelompok sunni dengan "muslim". Orang "mu'min" tidak boleh menikah dengan dari golongan "muslim". Abdurrahman Wahid ingin mengusahakan penyempitan jarak di bidang akidah dan selain akidah.[68]

Abdurrahman Wahid sering mempermasalahkan berbagai keputusan MUI yang tidak pro terhadap pluralitas. MUI hanya mementingkan kepentingan sesaat dan kurang mempertimbangkan model keberagamaan dalam konteks kebangsaan Indonesia. MUI pernah melarang umat Islam untuk melakukan perayaan Natal. Abdurrahman Wahid mempersoalkan keputusan tersebut dengan mempertanyakan dua hal yaitu masalah ujung dan pangkal persoalan yang dibahas oleh MUI. Pertama, MUI sebaiknya menyelesaikan masalah wewenang yang dimilikinya dalam menafsirkan masalah agama. Kedua, MUI juga sebaiknya merumuskan sebuah pola pikir yang jelas dalam penentuan fatwa dan membuat sebuah sasaran

---

[68]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili,* 21-22.

yang tepat dalam merumuskan fatwa. Jika tidak, maka MUI akan terjebak kepada fatwa-fatwa yang tidak begitu penting seperti fatwa tentang pacaran (seperti apakah menganggukkan kepala kalau bertemu gadis dimasukkan ke dalam kategori pacaran? Bagaimana pula tersenyum (baik malu-malu ataupun penuh harapan), fatwa tentang pola relasi dengan agama lain (seperti bolehkan seorang anak duduk satu bangku dengan murid lainnya yang beragama lain; bolehkah kalau ada tamu beragama lain; bolehkan memecahkan gelas yang baru digunakan oleh penganut agama lain dan lain-lain); bolehkan penganut agama lain naik taksi yang ada tulisan khas Islam *bismi Allāh al-Rahmān al-Raḥīm.*[69] Agar tidak menimbulkan masalah, MUI menurutnya lebih baik mengurusi hanya pada masalah-masalah kebangsaan. Abdurrahman Wahid mengatakan:

> Oleh karena itu, mengapakah tidak kita mulai saja mengusulkan batasan yang jelas tentang wilayah "kajian" (atau keputusan, atau pertimbangan, atau entah apa lagi) yang baik dipegangi oleh MUI? Mengapa bukan masalah-masalah dasar yang dihadapi bangsa saja: bagaimana merumuskan kemiskinan dari sudut pandang agama, bagaimana mendorong penanganan masalah itu menurut pandangan agama, bagaimana meletakkan kedudukan upaya penganganan kemiskinan (*haram, halal, mubah, makruh, sunnatkah*) oleh berbagai lembaga di bawah? Bagaimana pula kaum muslimin seyogyanya bersikap pada ketidakadilan, terhadap kebodohan? Jawabannya tentulah harus terperinci dan konkret, jangan cuma

[69]Wahid, *Tuhan Tidak Perlu,* 11-13.

sitiran satu dua hadits tentang kewajiban belajar hingga ke liang kubur saja.[70]

Secara internal, Abdurrahman Wahid juga mengkritik pola keberagaman umat Nahdlatul Ulama, seperti kebiasaan mendengarkan suara al-Qur'an pada waktu menjelang subuh dengan suara speaker keras di masjid-masjid. Tradisi seperti ini baginya, adalah tidak menghargai pluralitas kemanusiaan. Abdurrahman Wahid menyebutnya sebagai "Islam kaset". Islam kaset adalah aktivitas memperdengarkan lantunan ayat suci al-Qur'an atau *tarḥīm* (anjuran bangun malam untuk menyongsong saat shalat subuh) dengan suara yang agak tinggi pada masjid-masjid yang disalurkan melalui speaker masjid di atas menara. Menurut Abdurrahman Wahid, Islam kaset, dalam sekilas seolah tidak menjadi masalah. Seseorang memang harus menjalankan kewajiban shalat Subuh. Membangunkannya adalah upaya dari mengajak kebaikan. Jika ada yang menentang atas ajakan kebaikan ini dianggap sebagai orang yang tidak mengerti agama. *Toh* Undang-undang juga tidak melarang aktivitas Islam kaset. Namun, Abdurrahman Wahid, Islam kaset mengandung masalah, yaitu antara kebenaran ilahi dengan penghargaan kepada aspek manusiwi. Menurutnya, membicarakan masalah kemanusiaan adalah bagian dari memperbincangkan masalah ilahi yang berarti termasuk pula dalam masalah agama.[71]

Abdurrahman Wahid mempersoalkan apakah kepentingan agama (Tuhan) seperti Islam kaset tersebut

---

[70]*Ibid.*

[71]*Ibid.*, 40-45.

dipahami terlepas dari unsur-unsur manusiawi. Ia mengkontraskan Islam kaset dengan pernyataan Nabi Muhammad SAW yang menjelaskan bahwa kewajiban seseorang, termasuk shalat, akan gugur (tidak terkena hukum wajib) dan tidak dicatat sebagai dosa apabila seseorang mengalami tiga keadaan, yaitu ketika orang masih tidur; ketika seseorang menjadi gila, dan ketika seseorang mabuk. Selama seseorang belum terjaga dari tidurnya, belum sembuh dari gilanya dan belum sadar dari mabuknya, ia tidak wajib menjalankan perintah Tuhan. Dalam masalah tidur, Tuhan telah mengatur mekanismenya sendiri. Oleh karena itu, tidak ada alasan untuk menjadikan orang memiliki kewajiban dari tidak memiliki kewajiban, melalu upaya membangunkannya. Membangunkan untuk shalat menjadi boleh ketika ada alasan yang mendukungnya, yaitu seperti sebagai upaya pendidikan atau tanggungjawab yang dimilikinya. Abdurrahman Wahid mencontohkan seperti kebolehan istri membangunkan suami dengan alasan suami harus memberi teladan kepada anggota keluarga dengan shalat subuh dan bangun pagi-pagi. Seorang kiai juga boleh membangunkan santrinya dengan alasan pendidikan dan menanamkan kebiasaan. Masalahnya adalah bahwa alasan tersebut tidak berlaku umum dan tidak bisa disamakan untuk semua orang. Seseorang harus menghargai orang-orang yang tidak memiliki kewajiban sedari awal. Mereka adalah orang-orang yang tidak boleh diganggu seperti orang jompo, wanita yang sedang haid, anak-anak yang belum *baligh.* Dalam kasus Islam kaset, wanita haid, anak-anak dan orang tua jompo sayangnya ikut juga menerima imbasnya. Bukankah ini bagian dari tidak menghargai

hak-hak kemanusiaan? Abdurrahman Wahid mengatakan dengan nada miris: "Apalagi, kalau teknologi seruan bersuara lantang di malam buta itu hanya menggunakan kaset! Sedang pengurus masjidnya sendiri tenteram tidur di masjid.[72]

Secara fiqh apa yang dikatakan Abdurrahman Wahid adalah ungkapan dari bahasan fiqh. Dalam fiqh dijelaskan hukum *makrūh* (dibenci Tuhan) membaca bacaan shalat dengan suara keras hingga mengganggu konsentrasi jamaah sebelahnya. Bacaan shalat sebaiknya cukup hanya didengar oleh dirinya sendiri. Demikian pula membaca al-Qur'an atau aktivitas lain semisal zikir di dalam masjid yang dapat mengganggu shalat seseorang tidak diperbolehkan (dihukumi *makrūh*). Dalam fiqh selalu mempertimbangkan hak-hak manusiawi. Membela hak-hak manusia sebenarnya adalah bagian dari membela Tuhan. Tuhan memberi keringanan kepada manusia ketika seseorang sedang dalam perjalanan dengan meringkas shalat atau mengumpulkan shalat dan boleh tidak berpuasa di bulan Ramadan. Pada bulan Ramadan seseorang disunnahkan (dianjurkan yang mendapat pahala jika dilakukan dan tidak berdosa jika meninggalkan) untuk bersegera berbuka dan mengakhirkan makan sahur. Bukankah ini adalah bagian dari penghargaan Tuhan atas sifat dasar manusia, manusia yang gampang capek dan butuh makan.

C. Menentang Negara Islam

Negara Indonesia adalah negara yang masih dalam situasi kontestasi ideologi. Hasrat-hasrat untuk

---

[72]*Ibid.*

menegakkan negara Islam serta perlawanan atas hasrah-hasrat tersebut juga masih terjadi. Kondisi seperti ini adalah kelanjutan dari perdebatan sebelum Indonesia merdeka antara Islam, nasionalisme, komunisme, liberalisme dan lain-lain. Sebuah keputusan para *founding father* (pendiri bangsa Indonesia) adalah negara kesatuan dengan model nasionalisme. Hasrat negara Islam, atas kebesaran jiwa mereka dan juga pemahaman agama yang dalam, tidak dipaksakan bahkan pada kasus Piagam Jakarta sekalipun. Piagam Jakarta (22 Juni 1945) pada awal kalinya adalah usaha paling maksimal dari bentuk penjagaan atas pluralitas bangsa. Perumusan Piagam Jakarta di antaranya dirumuskan oleh orang-orang dari perwakilan Syarikat Islam seperti Agus Salim dan Abikusno Tjokrosoejoso, perwakilan dari Muhammadiyah seperti A. Kahar Muzakir dan perwakilan dari NU, Wachid Hasyim. Pada saat Indonesia memproklamirkan diri tanggal 17 Agustus 1945 dan baru beberapa jam setelah proklamasi, Hatta mendapat laporan bahwa Indonesia Timur tidak mau bergabung dengan Indonesia bila dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar (UUD) masih mencantumkan tujuh kata dalam Sila Pertama dan masih mensyaratkan presiden harus Islam dalam Batang Tubuh UUD. Untuk kebangsaan, akhirnya disepakati tujuh kata *"Kewajiban Menjalankan Syariat Islam bagi Pemeluk-pemeluknya"* tersebut dihapus. Demikian pula syarat presiden harus Islam juga dihapus. Inilah bentuk paling tinggi dari kompromi kebangsaan itu. Kompromi itu dirumuskan dalam bentuk ideologi Pancasila dengan semboyan *Bhineka Tunggal Ika.* Bagi mereka, nasionalisme merupakan *melting pot* bagi

semua ideologi tersebut.[73] Abdurrahman Wahid bahkan menyebut Pancasila mencakup di dalamnya semangat komunisme, karena tidak ada istilah keadilan sosial (*social justice*) sebelum lahirnya komunisme. Pancasila menurutnya adalah rangkuman dari berbagai macam ideologi besar dunia.[74]

Banyak usaha dari orang-orang tertentu untuk merubah pola nasionalisme Pancasila ini. Mereka mengalami kegagalan. Gerakan-gerakan PKI tahun 1948 dan 1 Oktober 1965 adalah bagian dari upaya perjuangan kelompok-kelompok yang menginginkan Komunisme menjadi ideologi tersebut. Demikian pula gerakan Darul Islam yang diproklamirkan oleh Soekarmadji Maridjan Kartosoewirjo pada tangal 07 Agustus 1949. Tujuan Darul Islam Kartosoewirjo adalah mendirikan negara agar setiap muslim dapat menjalankan hukum-hukum Allah (Islam) dengan seluas-luasnya baik yang berhubungan dengan hubungan pribadi maupun sosial.[75] Tahun 1959 Darul Islam diembargo dengan operasi pagar betis oleh TNI sampai tahun 1962. Tanggal 4 juni 1962 imam Darul Islam, Kartosoewirjo tertangkap dalam keadaan sakit parah, menyusul berkhianatnya beberapa panglima. Kejadian

---

[73]Iswahyudi, *Kontestasi Ideologi: Melacak Kemungkinan Ideologi Islam Radikal Menjadi Ideologi Negara Indonesia Perspektif Teori Ideologi Pierre F. Bourdieu* (P3M STAIN Ponorogo: Hasil Penelitian, 2011), 112.

[74]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili,* 49.

[75]Ahmad Syafi›i Mufid, «Faham Islam Transnasional dan Proses Demokratisasi di Indonesia», dalam *Harmoni, Jurnal Multikultural & Multireligius,* Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badang Litbang dan Diklat Depag RI, Volume VIII, Nomor 31, Juli-September 2009, 14.

tersebut kemudian berakhir dengan ikrar kesetiaan 32 orang mantan pimpinan Darul Islam.[76]

Abdurrahman Wahid, mengutip Taufik Abdullah melihat sejarah Islam di Indonesia dalam empat model. Empat model tersebut kesannya masih kentara hingga saat ini. Empat model tersebut adalah model Aceh, model Minang, Model Goa, dan model Jawa. Model Aceh adalah Islam berkembang dari masyarakat perkampungan. Mereka adalah orang-orang Islam. Perkembangan yang terus bertambah membentuk kerajaan-kerajaan. Kerajaan tersebut karena berawal dari masyarakat Islam menjadi bercorak Islam. Aceh akhirnya dikenal sebagai Serambi Mekkah. Model kedua adalah model Minang. Di Minang tidak ada kerajaan yang kuat dan karenanya pusat tidak ditakuti. Akibatnya, hukum adat berkembang pesat berabad-abad. Hukum syari'at hanya mendampingi. Hukum adat dan hukum Islam memperebutkan pengaruh tanpa fasilitator kerajaan yang kuat. Perang Padri adalah akibatnya (terjadi antara tahun 1822 sampai 1836). Ketiga, model Goa. Di Goa kekuasaan raja dianggap sebagai perwakilan kekuasaan agama walaupun dalam kenyataannya tidak terjadi. Sedangkan model keempat adalah model Jawa yang dimulai dari kerajaan Mataram. Keraton di Jawa ditampilkan sebagai pusat kekuasaan agama walaupun seluruh warganya tidak mempraktikkan ajaran Islam. Rajanya bergelar sebagaimana raja Islam (*Sayyidina Panotogomo Kalifatullah Ing Tanah Jawi;* Pemangku Hukum Agama Wakil Tuhan di Jawa), tetapi adat pra-Islam menjadi kebiasaan

---

[76]Darul Islam pimpinan Kartosoewirjo melalui proklamasi yang dibuat telah menjelaskan bahwa negara yang dibentuk adalah negara Islam.

di Kraton seperti memakai *kemben* (sarung yang hanya menutupi bagian dada ke bawah sedangkan bagian dada ke atas terbuka) dan jarangnya Sultan pergi ke Masjid Keraton (hanya dua kali setahun serta keikutsertaannya dalam upacara *sekaten* memperingati kelahiran Nabi Muhammad SAW). Negara tidak mempraktikkan agama tetapi negara memberi penghormatan kepada hukum-hukum agama.[77]

Menurut Abdurrahman Wahid kondisi seperti di Jawa inilah hubungan agama dan negara di Indonesia. Sudah banyak simbol-simbol keagamaan di Indonesia mulai masjid, Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ), Kementerian Agama, Masjid Istiqlal dan lain-lain. Hanya saja, praktik-praktik tersebut menurut Abdurrahman Wahid masih bersifat ornamental dan seremonial belaka. Agama belum difungsikan dalam kehidupan sehari-hari.[78] Abdurrahman ingin mengatakan bahwa yang penting sesungguhnya adalah bukan pada aspek ornamental atau seremonial agama, tetapi bagaimana Islam bisa mengejawantah dalam kehidupan sehari-hari umat Islam walaupun tanpa didukung simbol-simbol agama. Seseorang bisa membela kaum miskin, tertindas, membela minoritas dan lain-lain walaupun tanpa simbol-simbol agama sejatinya telah menjalankan agama itu sendiri. Inilah yang lebih penting. Mengamalkan esensi agama tanpa ornamen.

Setidaknya ada tiga pandangan tentang hubungan agama dan negara di Indonesia. *pertama,* paradigma integralistik. Paradigma ini menganut paham dan konsep agama dan negara merupakan satu kesatuan yang tidak

[77]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 204-205.

[78]*Ibid.*, 205-206.

dapat dipisahkan. Keduanya merupakan dua lembaga yang menyatu. Paradigma ini menyatakan bahwa negara merupakan suatu lembaga politik sekaligus lembaga agama. Kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan FPI misalnya adalah termasuk organisasi yang mengikuti paradigma ini. *Kedua,* paradigma simbiotik, yaitu paradigma yang menganggap bahwa hubungan antara agama dan negara berada pada posisi saling membutuhkan dan timbal-balik. Agama membutuhkan negara sebagai instrumen dalam melestarikan dan mengembangkan agama. Sebaliknya, negara memerlukan agama agar agama membantu negara dalam pembinaan moral, etika, dan spritualitas warga negaranya. Para pendiri Indonesia atau intelektual semacam Gus Dur dan Nurcholis Madjid misalnya adalah pendukung paradigma ini. Dan *ketiga,* paradigma sekularistik, yaitu paradigma yang beranggapan bahwa ada pemisahan yang jelas antara agama dan negara. Agama dan negara adalah dua bentuk yang berbeda dan satu sama lain memiliki garapan masing-masing dan tidak boleh saling intervensi. Amerika dan Turki misalnya adalah sebagian negara yang menerapkan paradigma ini.[79] Dalam dunia internasional, al-Mawdūdī adalah salah satu intelektual pengusung semangat penyatuan agama dan negara, sementara 'Alī 'Abd al-Raziq adalah salah seorang pengusul pemisahan total antara Islam dan masalah-masalah kenegaraan.[80]

Untuk membicarakan hubungan agama dan negara ini, Abdurrahman Wahid memperbincangkan terlebih dahulu

---

[79]A. Ubaidillah dan Abdul Rozak (Peny.), *Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani* (Jakarta: ICCE, 2006), 39-40; Iswahyudi, *Kontestasi Ideologi,* 1.

[80]Catatan kaki nomo 1 dalam Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 202.

masalah ideologi yang menjadi ciri abad XIX. Menurutnya, ideologi yang masuk ke Indonesia ada dua macam, yaitu ideologi sekuler dan ideologi Islam. Ideologi sekuler menginginkan adanya pemisahan antara agama dengan negara. Agama tidak boleh menjadi kekuatan penentu dalam kehidupan kenegaraan. Negara harus netral dalam urusan agama seperti di Amerika. Agama adalah urusan pribadi. Harus dibedakan antara negara yang publik dan agama yang pribadi. Turunan ideologi sekuler adalah nasionalisme, kapitalisme, sosialisme dan komunisme. Sedangkan ideologi Islam adalah ideologi yang menyatukan antara agama dan negara. Dalam sebuah negara, agama menjadi kekuatan penentu. Dalam menjalankan syari'at Islam, negara ikut bertanggungjawab untuk pelaksanaannya. Menurut Abdurrahman Wahid, dua ideologi inilah yang menjadi kontestan sebelum Indonesia merdeka. Orang-orang seperti Natsir, Agus Salim, Tan Malaka, Bung Karno, Hatta dan Syahrir terlibat dalam perdebatan ini mulain tahun 1930-an. Dua ideologi ini bagi Abdurrrahman Wahid adalah produk impor, bukan asli Indonesia. Menjelang kemerdekaan, para pengusung dua ideologi tersebut harus menerima kenyataan bahwa ideologi sekuler tidak mungkin diterapkan di Indonesia karena faktanya masyarakat Indonesia adalah masyarakat religius. Di sisi lain, pengusung ideologi Islam juga tidak bisa memaksakan kehendak karena model negara Madinah tidak mungkin diterapkan di Indonesia yang mensyaratkan seorang kepala negara harus juga sebagai ulama. Indonesia sudah terlanjur dalam perjalanan panjang yang terkotak-kotak.[81]

---

[81]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili,* 47-48.

Menurut Abdurrahman Wahid penyelesaian dari kebuntuan tersebut adalah pada titik temunya yaitu Republik Indonesia. Ideologinya adalah gabungan dari berbagai ideologi dunia, sebuah ideologi yang di-ciptkan oleh orang Indonesia sendiri, ideologi tersebut adalah Pancasila. Dalam Pancasila terdapat semangat Komunisme, Nasionalisme, Islam, dan lain-lain. Sila pertama misalnya adalah spirit dari ideologi Islam dan Sila kelima diambil dari semangat Komunisme. Abdurrahman Wahid mengakui hasrat ideologi-ideologi tersebut untuk dominan di Indonesia masih kuat.[82] Salah satu gerakan yang sangat kuat dalam suaranya adalah ideologi Islam.

Abdurrahman Wahid menentang ide negara Islam. Menurutnya, Islam tidak mengenal sebuah konsep pemerintahan yang definitif. Sejarah telah membuktikan bahwa tidak ada keseragaman dalam hal suksesi ke-kuasaan. Pada masa Abū Bakar berbeda dengan suksesi-suksesi setelahnya. Mereka tidak memiliki keseragaman padahal mereka adalah sahabat Nabi Muhammad SAW yang paling terdekat. Seandainya Nabi Muhammad SAW memberi petunjuk urusan pemerintahan ini, tentu mereka tidak akan berbeda. Abū Bakar dilantik dalam proses pengangkatan atau aklamasi oleh para sahabat yang dikomandani 'Umar bin Khaṭṭāb. Model ini disebut *istikhlaf.* Sementara 'Umar dipilih melalui model penunjukan atau baiat dari pemerintahan sebelumnya (Abū Bakar). Model 'Umar disebut dengan *bai'at.* Terpilihnya 'Ustmān berbeda dengan dua pemimpin sebelumnya yaitu melalui pemilihan oleh Dewan Formatur atau *Ahl Ḥall wa al-'Aqd.* Ironisnya perbedaan model terjadi dalam kurun waktu yang sangat singkat, yaitu 13 tahun. Fakta

[82]*Ibid.*, 49.

ini menurut Abdurrahman Wahid disebabkan karena Islam memang sengaja tidak mengatur konsep teknis kenegaraan. Islam hanya mengatur masalah "komunitas agama". Al-Qur'an menyebut dengan *khaira ummatin* bukan *khaira daulatain* atau *khaira jumhuriyatin* apalagi *khaira mamlakatin.* Bagi umat Islam yang terpenting adalah pengaturan (*al-ḥukm*) yang sesuai dengan substansi Islam atau pelaksanaan hukum Islam di masyarakat yang diusahakan oleh umat Islam sendiri seperti berlakunya Undang-Undang Perkawinan dan lain-lain.[83]

Abdurrahaman Wahid menjelaskan bahwa pola hubungan simbiotik dalam bentuk negara dan agama tidak dikaitkan secara konstitusional, namun hak melaksanakan syari'ah dibenarkan oleh negara seperti yang diterapkan Indonesia, adalah pilihan tepat. Ia memilah ada tiga model yang bisa dijadikan contoh dalam masalah hubungan agama dan negara. Pertama, model Iran, Pakistan dan Arab Saudi yang sengaja mendirikan negara khusus Islam. Kedua, bukan negara Islam tetapi Islam dijadikan sebagai agama resmi negara seperti Malaysia dan ketiga, model Indonesia, negara dan agama tidak berkait secara konstitusional tetapi syari'ah dapat dilaksanakan. Kenapa pilihan nomor tiga yang paling tepat? Adurrahman Wahid menjawab bahwa konsep negara Islam tidak memiliki jaminan apakah benar dalam negara tersebut representasi dari pelaksanaan ajaran Islam, sampai di mana ajaran Islam terlaksana, siapa yang menjamin pelaksanaannya dan lain-lain. Di sisi lain, konsep negara Islam tidak memiliki kejelasan siapa pengambil kebijakan tertinggi, bagaimana persyaratan

[83]*Ibid.*, 50-51.

seorang pemimpin negara dan bagaimanakah kesepakatan-kesepakatan tentang aspek teknis tersebut dirumuskan. Oleh karena itu, Islam cukuplah dikatakan sebagai sumber bagi Pancasila. Cara kerja masyarakat dalam pola agama dan negara seperti diibaratkan oleh Abdurrahman Wahid: "Kalau berurusan dengan tetangga yang muslim soal agama, saya menggunakan keislaman saya; kalau berurusan dengan sesama Muslim dalam urusan negara atau dengan orang beragama lain dalam soal agama, saya gunakan Pancasila".[84]

Pola hubungan antara Islam dan Pancasila, menurut Abdurrahman Wahid bukanlah pola hubungan yang terpolarisasi tetapi pola hubungan dialogis yang sehat dan berjalan terus-menerus secara dinamis. Islam dan Pancasila saling mengisi, mendukung dan menutup. Bagi Abdurrahman Wahid, keabadian Islam terletak pada perwujudannya dalam Pancasila. Di sisi lain, kehadiran Pancasila bersumber dari ajaran agama.[85] Abdurrahman Wahid menjadikan agama sebagai komplementer yang memberikan sebuah etika sosial (*social ethics*) bagi kehidupan bangsa dan negara. Agama di sini diajak untuk menentukan sasaran, metode, sarana dan penetapan orientasi pembangunan pula.[86] Dalam hal ini, pandangan Abdurrahman Wahid hampir sama dengan pandangan "nasionalisme Islam" Soekarno. Argumen Soekarno dalam melakukan pemisahan antara

---

[84]*Ibid.*, 119-121.

[85]*Ibid.*, 121-122.

[86]Abdurrahman Wahid, "Aspek Religius Agama-Agama di Indonesia dan Pembangunan", dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-agama di Indonesia* (Yogyakarta: LKPSM, 1994); Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi dan Etos Kerja di Indonesia", dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), cet. II, 583

agama dan negara, mengutip Muhammad Hari Zamharir, didasarkan atas tiga argumen. *Pertama,* penyatuan agama dan negara bertentangan dengan prinsip demokrasi. *Kedua,* pemisahan agama dan negara menjadi mungkin karena hukum Islam berwatak lentur. *Ketiga,* pemisahan agama dan negara juga mungkin karena tidak ada konsensus ulama tentang bersatunya agama dan politik.[87] Soekarno tidaklah berkeinginan untuk menghapus Islam dari negara. Zamharir mengutip Deliar Noer sebagai berikut:

> Tetapi, seperti juga dikemukakan di atas, Soekarno berpendapat bahwa ini bukan berarti penghapusan aturan-aturan Islam. karena peraturan-peraturan itu bisa dimasukkan ke dalam undang-undang dan peraturan dari negara, asal sebagian terbesar dari wakil-wakil rakyat di dalam badan perwakilan itu...(terdiri dari) wakil-wakil Islam. Negara demikian yang formalnya memisahkan agama...karena cita-cita Islam (ialah) bahwa *staat* haruslah bersatu dengan agama, tetapi bukan secara formal".[88]

Maksudnya adalah bahwa biarlah negaranya tidak menggabungkan agama dan negara secara formal, tetapi agama bisa dimasukkan dalam keputusan-keputusan kenegaraan melalui jalur politik. Melalui politik, umat Islam bisa berjuang di parlemen dan jika bisa menguasai parlemen, mereka dapat menguasai kebijakan dan hukum-hukum negara. Inilah yang disebut dengan jalan konstitusional tanpa harus menjadikan negaranya memiliki cap resmi "negara Islam".[89]

---

[87]Muhammad Hari Zamharir, *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nucholish Madjid* (Jakarta: Murai Kencana, 2004), 81.

[88]*Ibid.*, 83.

[89]*Ibid.*, 81-82.

Abdurrahman Wahid sebagaimana kakeknya, KH. Hasyim Asy'ari, adalah tipologi intelektual yang tidak menginginkan adanya negara Islam di Indonesia. KH. Hasyim Asy'ari melihat kebangsaan Indonesia dan praktik-praktik yang beragam dari keberagamaan umat Islam tidak memungkinkan berdirinya negara Islam. Oleh karena itu, pada Muktamar ke-11 tahun 1935 di Banjarmasin, KH. Hasyim Asy'ari, sebagai tokoh sentral, dan para kiai NU, menjawab persoalan kebangsaan dalam masalah bagaimanan tinjauan hukum Islam tentang umat Islam yang membela negeri Hindia Belanda (Indonesia sekarang) padahal Hindia Belanda dipimpin oleh orang-orang non Muslim? Para peserta Muktamar pada waktu itu membuat rumusan hukum bahwa membela kawasan Hindia Belanda hukumnya wajib. Alasan hukum wajib dilandasi oleh beberapa argumen. Di antaranya adalah pertama, umat Islam wajib membela Hindia Belanda karena ajaran Islam dapat dipraktikkan dengan bebas oleh para pemeluknya; kedua, secara historis di negara Hindia Belanda telah ada dan pernah berdiri kerajaan-kerajaan Islam; ketiga, adanya berbagai model dan cara beragama umat Islam Hindia Belanda yang semuanya patut untuk dihargai sehingga tidak perlu diterapkan sistem Islam.[90] Di mungkinkan ada kekhawatiran bahwa penerapan sistem Islam akan menimbulkan perdebatan antarberbagai aliran Islam. Umat Islam bisa terjebak pada perdebatan-perdebatan tersebut sehingga keutuhan umat Islam dipertaruhkan, padahal perdebatan itu hanyalah perdebatan *khilafiyah* (perbedaan pemahaman tentang

[90]Wahid, *Islamku, Islam Anda,* 5.

agama). Pandangan kiai-kiai NU pada saat itu sangatlah visioner. Dalam kondisi negara yang sedang dijajah, mereka tidak memfatwakan kontraproduktif. Mereka berpikir substantif, bukan memikirkan bentuk negaranya tetapi apakah ajaran Islam dapat dilaksanakan atau tidak dalam negara tersebut. Keutuhan kebangsaan bagi mereka lebih penting daripada membentuk sistem Islam namun menimbulkan perpecahan.

NU pernah menolak kehadiran Negara Islam Indonesia (NII) dan menganggap Kartosuwiryo sebagai *bughat* (pemberontak) yang harus dibasmi. NU lalu mengukuhkan kepada negara, Soekarno sebagai *waliyyu al-amr al-ḍarūrī bi al-shawkah* (pemegang pemerintahan sementara denan kekuasaan penuh). Soekarno diterima sesbagai pemegang penuh pemerintahan karena negara telah ada dan harus ada yang memimpin. Alasan NU di samping negara kesatuan, juga masalah fiqh yang juga konsentrasi Abdurrahman Wahid yaitu bahwa pemerintah berhak untuk mengangkat menteri agama yang ditugasi menunjuk pengadilan agama sebagi wali hakim. Hukum fiqh mengharuskan adanya wali hakim yang sah untuk para pengantin wanita yang hendak menikah dan tidak memiliki wali dalam kategori fiqh. Perspekti fiqh inilah menurut Abdurrahman Wahid yang menyebabkan NU mudah untuk menerima Pancasila sebagai asas berorganisasi.[91]

Keseriusan Abdurrahman Wahid untuk menyelesai-kan masalah hubungan Islam dan Pancasila diwujud-kannya dalam perjuangan untuk menerima asas Tunggal Pancasila sebagai simbol bangsa dan negara pada

---

[91]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 216-217.

Muktamar NU ke-27 tahun 1984 di Situbondo Jawa Timur. Ia bersama kiai senior, Kiai Achmad Siddiq, melalui argumen menyakinkan, dapat membuat kiai-kiai lain percaya tentang fungsi Pancasila dalam bernegara.[92] Kiai Achmad Siddiq adalah ulama senior yang dihormati. Ia menulis "Khittah Nahdhiyah" dan "Pemulihan Khittah NU 1926". Dua tulisan ini menginspirasi banyak para kiai dan menjadi bahan diskusi pada Munas Alim Ulama tahun 1983 di Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Asembagus Situbondo pada 18-21 Desember 1983. Abdurrahman Wahid, karena posisinya sebagai anak dari pendiri bangsa sekaligus cucu pendiri NU ada di atas angin. Ia menjadi ketua panitia munas. Keputusan Munas yang berhasil diperjuangkan pada Muktamar di antaranya adalah masalah hubungan Pancasila dan Islam serta penerimaan Pancasila sebagai asas organisasi. Sebagaimana Abdurrahman Wahid, Kiai Achmad Siddiq beralasan bahwa NU pada Muktamar Banjarmasin 1936 telah merekomendasikan bahwa Indonesia adalah "Darul Islam". Maksudnya, sebuah daerah yang banyak dihuni oleh umat Islam. "Darul Islam" lebih diarahkan pada makna kawasan di mana umat Islam hidup. "Darul Islam" tidak dimaksudkan sebagai "negara Islam" sebagaimana yang diusung oleh kelompok Islam tertentu.[93] Nakamura mengutip pernyataan Achmad Siddiq sebagai berikut:

---

[92]Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKIS, 2009), cet. VII, 121.

[93]Mitsuo Nakamura, "Krisis Kepemimpinan NU dan Pencarian Identitas: Dari Muktamar Semarang 1979 Hingga Muktamar Situbondo 1984", dalam Fealy dan Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal,* 126-130.

> ...Pancasila dan Islam dapat berjalan berdampingan dan saling menunjang satu sama lain. Keduanya tidak bertentangan dan tidak akan dipertentangkan. Tidak perlu memilih yang satu dengan mengesampingkan yang lain. NU menerima Pancasila sebagaimana hasil rancangan Konstituante pada 1945 dan tidak menghendaki perselisihan dalam menginterpretasikan Pancasila serta menolak pandangan yang mempersamakan dengan agama.
>
> Islam merupakan tindakan agama, sedangkan Pancasila adalah pandangan hidupnya. Pemerintah selalu menekankan, tidak ada maksud untuk menjadikan Pancasila sebagai agama atau memperlakukan Pancasila seolah-olah agama. NU menganggapi pernyataan pemerintah itu dengan serius dan yakin pemerintah tidak mengajak NU menerima Pancasila dengan cara mereduksi keyakinan Islam. NU menerima Pancasila bukan dalam pengertian politik, melainkan lebih karena pemahaman hukum Islam.[94]

Mengikuti Kiai Achmad Siddiq yang mengatakan penerimaan Pancasila sebagai "pemahaman hukum Islam", Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa menerima pancasila adalah keputusan *syar'ī.* Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa mengamalkan Pancasila adalah mengamalkan Islam. Baginya, keputusan NU menerima Pancasila bukanlah keputusan politis tetapi keputusan *shar'ī.*Ia mengatakan:

> Padahal, menurut kamus Nahdlatul Ulama, kalau kita setia kepada Islam, kita harus setia kepada negara. Sebab negara adalah bagian dari kegiatan masyarakat

[94]*Ibid.*, 130.

> yang dibuat bersama dengan orang lain. aqidah adalah kegiatan yang milik kita sendiri. Ada beda tapi tetap dalam satu kaitan.
>
> ...Jelasnya, dasar penerimaan NU terhadap Pancasila bukanlah politis. Sama sekali bukan!. Kalau memang politis,bagi kita, lebih baik dibiarkan, semakin mahal harganya. Ini, orang yang berpikir politis. Tetapi tidak, NU menerima Pancasila atas dasar pemikiran syar'i. [95]

Dengan nada semangat Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa organisasi NU merupakan organisasi yang menyelamatkan Indonesia. Hal ini disebabkan karena secara ideologis, organisasi NU lah yang memulai memikirkan dan menyelesaikan hubungan Pancasila (sebagai simbol pluralitas kebangsan) dengan problem ideologi (Islam, sekuler, komunisme dan lain-lain) dalam konteks kebangsaan. NU telah mampu menyelesaikan perpaduan yang tepat antara Pancasila sebagai ideologi kebangsaan dengan keyakinan umat Islam dalam beragama. NU bahkan telah mencantumkan masalah ini dalam anggaran dasarnya pada pasal tentang akidah. Sila pertama dalam Pancasila merupakan paham tauhid. Sebagai pembela Indonesia, NU menurut Abdurrahman Wahid harus mengisinya dengan dua hal. pertama, pengembangan fungsi kepemimpinan di dalam NU agar umat NU berdaya. Maksud Abdurrahman Wahid adalah jika NU berdaya, tentu keutuhan bangsa Indonesia dapat dijaga dengan baik. Kedua, melakukan pengembangan

---

[95]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai: Sebuah Dialog Mencari Kejelasan* (Surabaya: Offset Bisma Satu, 1999), Edisi Kedua, 137.

tenaga penggerak dan pengelola yang bertugas untuk perbaikan kualitas hidup masyarakat.[96]

Indonesia, menurut Abdurrahman Wahid adalah negara Muslim. Ini adalah puncak dari segala tujuan. Mengusahakan Indonesia sebagai negara Muslim adalah tindakan politik, hanya saja usaha tersebut adalah tindakan politik non partai politik. Menurutnya, daripada susah-susah memperjuangkan undang-undang di DPR tidak berhasil, lebih baik para santri terus sekolah sehingga berpendidikan lalu masuk dalam pemerintahan.[97] Tujuan negara Muslim adalah adanya kesejahteraan masyarakat dengan pelaksanaan demokrasi yang tidak hanya prosedural tetapi substansial. Abdurrahman Wahid, oleh karena itu, lebih memfokuskan karja-kerjanya untuk mencapai tujuan negara (*al-ghāyah*) daripada perdebatan konseptual pada masalah mencapai tujuan atau perantara ke arah tujuan (*al-wasāil*). Bukan negara Islam atau bukan Islam, tetapi bagaimana caranya menciptakan masyarakat yang sejahtera dengan pelaksanaan demokrasi yang sesungguhnya. Inilah tujuan Islam sebenarnya. Pilihan para pendiri bangsa dengan *al-wasāil* negara kebangsaan seperti sekarang untuk mencapai *al-ghāyah* adalah sudah tepat. Cukuplah diungkapkan bahwa hubungan negara dan agama bersifat simbiotik, yaitu melihat agama pada tata nilai atau moralitas bukan dalam konstruk kenegaraannya.[98]

---

[96]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili,* 52-53.

[97]*Ibid.*, 93.

[98]Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat Bangsa," dalam Jurnal *Pesantren,* No. 3, Vol. VI, 1989, 74-75; Arif, *Humanisme Gus Dur,* 157-158.

Pluralitas sebagai fakta di Indonesia dan perlunya menjaga *Bhineka Tunggal Ika* serta pemaknaan tentang Islam yang dilakukan, Abdurrahman Wahid menganggap orang-orang yang berhasrat untuk menjadikan negara Indonesia sebagai negara Islam serta usaha-usaha yang tidak intoleran serta kurang menghargai kemanusiaan, sebagai pemilik *al-nafs al-lawwāmah* yaitu nafsu yang gelisah dengan representasi kehidupan yang doktriner, menang sendiri, biang kegelisahan sosial dan pembuat masalah. Bagi mereka yang menerima pluralitas apa adanya serta tidak memperjuangkan negara Islam adalah pemilik *al-nafs al-muṭmainnah* yaitu nafsu yang tenang dengan representasi kehidupan yang damai, toleran dan spiritual. Hati yang tenang itulah, bagi Abdurrahman Wahid sebagai hatinya kebangsaan Indonesia. Perjalanan bangsa Indonesia adalah perjalanan yang toleran, damai dan spiritual. Hati yang tenang, damai dan spritual menjadi semangat para pemimpin Indonesia mulai jaman Hindu-Budha hingga Sunan Kalijaga.[99] Budaya toleran, damai dan spiritual adalah budaya dalam perjalanan panjang kesejarahan kebangsaan Indonesia mulai kerajaan Sriwijaya, Sailendra, Mataram I, Kediri, Singosari, Majapahit, Demak, Aceh, Makasar, Goa, Mataram II dan lain-lain. Lebih tegas, Abdurrahman Wahid menjelaskan: "Pepatah Mpu Tantular (Bhineka Tunggal Ika, pen.), ajarannya, dan gerakan Sunan Kalijogo, serta keteladanan lain semacamnya, dengan tepat mengungkapkan kesadaran spiritual yang menjadi

---

[99]Abdurrahman Wahid, "Musuh dalam Selimut" dalam Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam:Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, The Wahid Institute dan Ma'arif Institute, 2009), cet. 1, 14-15.

landasan kokoh Indonesia modern dan melindunginya dari perpecahan sejak proklamasi kemerdekaan pada tahun 1945."[100] Kenapa dianggap spiritual? Gagasan *Binneka Tunggal Ika* yang menghubungkan antara ajaran Hindu dan Budha tidak akan mungkin terjadi tanpa sentuhan pandangan spiritual. Pandangan fiqh yang *on-off,* agak sulit untuk memahami gagasan ini.

Penerimaan atas Pancasila sebagai simbol pluralitas, mendorong Abdurrahman Wahid untuk mengisi semangat pluralitas tersebut dengan semangat demokrasi dan melawan perilaku-perilaku yang tidak demokratis. Tanpa membangun semangat pluralitas, demokrasi tidak akan jalan. Usaha-usaha untuk membentuk demokrasi dapat dilakukan melalui dua cara, yaitu cara minimalis dan cara maksimalis. Cara minimalis adalah cara memperjuangkan demokrasi dengan menghindari perilaku anti demokrasi. Sedangkan cara maksimalis dilakukan dengan memperjuangkan demokrasi itu sendiri.[101] Cara maksimalis inilah yang dilakukan Abdurrahman Wahid. Ia bersama 45 intelektual terkemuka dari berbagai agama, pendidikan dan politik membentuk FORDEM (Forum Demokrasi) pada Maret 1991.[102] Menurutnya,

---

[100]*Ibid.*, 16.

[101]Abdurrahman Wahid, "Islam, Pluralisme dan Demokratisasi.", dalam Arif Afandi (ed.), *Islam Demokrasi Atas Bawah: Pelemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), Cet. III, 117-118; Arif, *Humanisme Gus Dur,* 184.

[102]Di antara yang ikut adalah A. Gaffar Rahman, Soetjipto Wirosardjono, Aswab Mahasin, Daniel Dhakidae, Manuel Kaisiepo, T. Mulyana Lubis, A. Rahman Tolleng, Arief Budiman, Romo Mangunwijaya, Pater Danuwinatrisno, Frans-Magnis Suseno, Mudji Sutrisno, Aristides Katoppo, Rikard Bagun, Parakitri Simbolon, Alfons Taryadi, Marianne Katoppo, Mimis Sasmoyo, Bondan Gunawan, Marsilam Simanjuntak, dan Djohan Effendi. Lihat Masdar, *Gus Dur Pecinta Ulama,* 62.

FORDEM memiliki dua tujuan yang saling terkait. *Pertama,* untuk menghadang berbagai keinginan yang menyebabkan agama bersifat intoleran dan kesukuan termasuk masalah Tabloid *Monitor.* Menurutnya, kasus ini telah dimanipulasi oleh beberapa kelompok untuk kepentingan tertentu. Ia juga menganggap termasuk dalam "kepentingan" tersebut adalah pendirian ICMI tahun 1990 oleh kelompok yang dianggapnya eksklusif. *Kedua,* untuk mengembalikan komitmen pada kesatuan nasional yang mulai terkoyak oleh kelompok-kelompok yang berorientasi sektarian.[103]

Perjuangan demokrasi menurut Abdurrahman Wahid harus dilakukan melalui transformasi internal terlebih dahulu. Transformasi internal dilakukan oleh internal umat Islam sendiri dengan merumuskan kembali pandangan-pandangan mengenai martabat manusia, kesejajaran kedudukan semua manusia di depan undang-undang dan lain-lain. Pandangan ini bermanfaat untuk menyelesaikan masalah kemiskinan, penegakan kedaulatan hukum dan kebebasan perpendapat. Agama oleh karena itu telah berfungsi sebagai pembebasan. Transformasi internal yang membebaskan inilah fungsi agama dalam demokratisasi dapat terlihat. Sementara transformasi eksternal tanpa didahului transformasi internal bersifat semu. Transformasi eksternal seperti yang terjadi di Pakistan. Dalam faktanya, Ahmadiyah di Pakistan mendapat jatah kursi di parlemen, namun jatah tersebut menutup peluang warga Pakistan yang menganut paham Ahmadiyah

[103]Douglas E. Ramage, "Demokrasi, Toleransi Agama dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid." Dalam Fealy dan Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal,* 304-306.

sehingga bisa jadi presiden.[104] Bisa dikatakan transformasi internal itulah yang bisa menjadikan demokrasi berjalan secara substansial, yaitu demokrasi yang sungguh-sungguh ada dalam kehidupan seperti persamaan hak, pembelaan pada kelompok miskin, hak yang sama untuk minoritas, kebebasan perpendapat dan lain-lain. Tanpa transformasi internal, demokrasi hanyalah bersifat prosedural belaka.

Abdurrahman Wahid ingin menegakkan demokrasi substansial di negara Indonesia dan tidak sekadar demokrasi prosedural. Demokrasi substansial adalah sebuah demokrasi yang menghargai proses-proses demokratis untuk menghargai hak-hak manusia sebagai warga negara. Demokrasi substansial mengarah kepada tujuan utama demokrasi yaitu kesejahteraan, persamaan di depan hukum, kebebasan, tidak adanya dominasi mayoritas dan lain-lain. Inilah prinsip-prinsip demokrasi yang harus dijalankan bukan sekadar pembentukan lembaga-lembaga demokrasi seperti DPR, MPR dan lain-lain. Demokrasi yang hanya ditunjukkan melalui lembaga-lembaga demokratis menurut Abdurrahman Wahid, sebagaimana dikutip Syaiful Arif, hanyalah demokrasi institusional yang bisa saja tidak berfungsi dan hanya bernilai nominal.[105]

Pembelaan-pembelaan Abdurrahman Wahid pada waria, penganut agama Khonghucu, Inul Daratista dan lain-lain adalah upaya dirinya memperjuangkan demokrasi substansial, walaupun Abdurrahman Wahid sendiri pada akhir posisinya sebagai Presiden harus terkalahkan oleh

[104]Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 287-288.

[105]Arif, *Humanisme Gus Dur,* 185-187.

sebuah proses demokrasi prosedural. Demokrasi prosedural atau institusional lebih banyak bicara tentang mekanisme daripada perjuangan prinsip-prinsip demokrasi. Mekanisme mayoritas seringkali mengalahkan sebuah kebenaran oleh kelompok minoritas. Kebenaran kalah dengan kesepakatan lembaga demokrasi. Abdurrahman Wahid dengan mengeluarkan Dektrit pembubaran MPR dini hari Senin, 23 Juli 2001 sebenarnya dimaksudkan dirinya sebagai perlawanan atas demokrasi prosedural ini. Secara hukum berbagai kasus yang dituduhkan seperti Bullogate dan Bruneigate tidak terbukti. Abdurrahman Wahid dijatuhkan karena kasus politik yang bernaung di bawah demokrasi prosedural tersebut. Abdurrahman Wahid dijatuhkan oleh permainan politik seperti Amien Rais, Akbar Tanjung dan lain-lain. Abdurrahman Wahid berkomentar:

> Di Indonesia, coba lihat kepalsuan yang terjadi sekarang. Amien Rais, Akbar Tandjung, Hamzah Haz, mereka tidak pernah berani *ngomong* tentang demokrasi, karena mereka tidak demokratis. Mereka hanya bicara tentang reformasi. *Nah,* apakah reformasi itu sekadar berubah? *kan* tidak. reformasi itu berubah ke arah yang lebih baik. Sekarang, apakah bangsa kita memang mengalami perubahan yang lebih baik atau lebih buruk? Rakyat kita lebi bisa menilai. Yang terjadi sekarang ini bukan reformasi, melainkan pencurian reformasi. Sehingga ketika mereka bicara tentang reformasi, *diketawain* sama rakyat.[106]

Abdurrahman Wahid juga mengatakan:

> Saya juga bertanya kepada Mahkamah Agung. *Pertama,* tanggal 21 Juli 2001. bahwa sejumlah orang pemimpin parpol dan beberapa orang lagi berkumpul

---

[106]Wahid, *Misteri Kata-Kata,* 64.

> di rumahnya Megawati di daerah Kebagusan, dan memutuskan akan menggelar SI MPR. *Nah,* hal itu melanggar konstitutsi atau tidak? *Kok,* terus saya dinyatakan bersalah oleh Pansus. *Kan,* baru diduga. Seharusnya diputuskan dulu oleh Pengadilan. Ini artinya, proses hukum disatukan dengan proses politik, untuk melengserkan saya. *Kedua,* apakah tindakan panglima TNI Widodo AS dan Kapolri Surojo Bimantoro termasuk insubordinasi, pembangkangan atas perintah presiden untuk menangkap 15 orang yang berniat melengserkan saya? Ternyata, pertanyaan itu sampai sekarang belum dijawab oleh Da'i Bactiar. Hal itu sudah sering saya sampaikan di mana-mana. Implikasinya memang luas. Sebab kalau berkumpulnya orang-orang itu melanggar undang-undang, konsekuensinya, mereka yang hadir pada saat itu harus ditangkap. Kalau ternyata jawaabannya adalah bahwa ihwal itu merupakan pembangkangan, berarti Surojo Bimantoro dan Widodo AS harus dibawa ke pengadilan.[107]

Pluralisme sebagai wadah persemaian demokrasi yang diperjuangkan Abdurrahman Wahid terus dilanjutkan oleh organisasi The Wahid Institute. Organisasi ini memiliki semangat *Seeding Plural and Peaceful Islam* (menyemai Islam yang plural dan damai). The Wahid Institute bertujuan mewujudkan prinsip-prinsip dan cita-cita intelektual Abdurrahman Wahid untuk membangun pemikiran Islam moderat yang mendorong terciptannya demokrasi, pluralisme agama-agama, multikulturalisme dan toleransi di kalangan kaum Muslim di Indonesia

---

[107]*Ibid*., 78-79.

dan seluruh dunia. The Wahid Institute mengemban komitmen menyebarkan gagasan muslim progresif yang mengedepankan toleransi dan saling pengertian di masyarakat dunia Islam dan Barat. The Wahid Institute juga membangun dialog di antara pemimpin agama-agama dan tokoh politik di dunia Islam dan Barat.[108]

Visi Abdurrahman Wahid yang diperjuangkan The Wahid Institute di atas adalah cerminan dari pribadinya yang banyak dibentuk oleh dunia kiai pesantren yang khas. Abdurrahman Wahid misalnya begitu mengagumi Kiai Fattah dan Kiai Masduki yang ada di Pesantren Tambak Beras. Menurutnya, dua orang ini adalah tipologi kiai dengan modelnya masing-masing. Mereka banyak berbeda. Kiai Fattah adalah kiai dengan kepemimpinan formal sebaliknya Kiai Masduki tidak. Kiai Fattah tidak berkebun, Kiai Masduki tidak. Kiai Fattah memimpin ratusan santri sementara Kiai Masduki tidak. Walaupun berbeda, menurut Abdurrahman Wahid, keduanya tidak menyerang pihak lain, berusaha sejauh mungkin menyakiti hati golongan lain dan bersikap toleran dalam masalah kepentingan umum. Mereka berdua, walaupun berbeda, disamakan dalam tata nilai dan sikap hidup yang bersumber pada kecintaan ilmu agama.[109]

D. Kritik dan Relevansi

Abdurrahman Wahid dapat digolongkan sebagai pemilik paradigma kritis transformatif. Ia sangat kritis

---

[108]Tercantum dalam cover dalam buku Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: Wahid Institute, 2007), cet. I.

[109]Wahid, *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (Yogyakarta: LKIS, 1997), cet. III, 47-51.

terhadap dua hal, pertama, pemaknaan agama yang keluar dari visi besar al-Qur'an atau substansi Islam dan pemahaman Islam yang didogmakan. Kedua, kritis kepada tindakan warga negara atau tindakan negara dan pemerintah yang tidak sesuai dengan semangat kebangsaan yaitu semangat pluralisme yang telah tertuang dalam Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Kritisisme yang dimiliki tidak sekadar kritis tetapi bersifat transformatif, yaitu melaksanakan perubahan dan ikut membenahi sesuatu yang dikritiknya. Menurut Daniel Sparingga, sejak tahun 1991 (saat dirinya menyusun disertasi), Abdurrahman Wahid telah berpikir tentang cara merekonstruksi bangsa.[110] Praktik gagasan dalam bentuk tindakan nyata seperti telah diurai adalah berbagai cara Abdurrahman Wahid merekonstruksi bangsa, saat sebelum menjadi Presiden maupun setelahnya.

Posisinya sebagai Presiden dan puncak pemegang kebijakan tertinggi eksekutif merupakan posisi yang prestisius bagi seorang pemikir keagamaan dan kebangsaan. Kritisisme yang dimiliki tidak lapuk oleh jabatan. Sikap kritisnya bahkan mendapatkan jalan melalui kekuasaan. Pembelaannya yang panjang kepada kelompok Khonghucu misalnya mendapat realisasi sangat cepat setelah ia menjadi seorang Presiden. Ia terpilih tanggal 20 Oktober 1999 dan tiga bulan kemudian 17 Januari 2000 telah menghapus tentang Agama, Kepercayaan, dan Adat Istiadat China. Setelah itu Abdurrahman Wahid mengakui agama Khonghucu sebagai agama resmi Indonesia. Tiga

[110]Anita Yossihara dan M. Zaid Wahyudi, "Guru Bangsa Itu Telah Pergi", dalam Irwan Suhanda (ed.), *Gus Dur Santri Par Excellence,* 17.

bulan kemudian, tepatnya tanggal 14 Maret 2000, ia juga mengusulkan kepada MPR untuk mencabut ketetapan MPRS tentang pelarangan penyebaran Komunisme, Marxisme dan Leninisme. Transformasi Abdurrahman Wahid sangat cepat. Ia mendapatkan posisi, tempat pengambil keputusan berada di tangannya. Dalam proses demokratisasi juga demikian, Abdurrahman Wahid menghapus Departemen Penerangan yang menurutnya sudah tidak sesuai. Departemen ini hanya menjadikan masyarakat sebagai objek indoktrinasi[111] dan alat pencengkraman penguasa kepada rakyat. Ini tentu berlawanan dengan demokrasi.

Kembali kepada masalah praktik-praktik Abdurrahman Wahid mewujudkan pluralisme di Indonesia. Ia mengawalinya dari semangat Islam. Bahasan yang paling banyak diungkapnya adalah dalil-dalil *uṣūl al-fiqh* terutama masalah *kulliyat al-khams* (universalitas yang lima) atau sering disebut *maqāṣid al-shari'ah* (tujuan shari'at). Semangat Islam tersebut adalah kesesuaian antara budaya dan Islam. Ia sering menyebut sebagai tindakan eklektik. Eklektisisme merupakan tradisi umat Islam yang perlu diwarisi dan dikembangkan terus menerus. Eklektik menurut Abdurrahman Wahid adalah kosmopolitan (menerima daya serat tinggi). Pada nilai eklektik itulah kemajuan peradaban umat Islam. Tindakan eklektik diambilnya dari spirit ulama masa lalu, terutama ulama fiqh semacam Imām al-Shāfi'ī dan Imām Abū Ḥanīfah. Al-Shāfi'ī misalnya adalah seorang ahli fiqh sekaligus kritikus sastra yang handal. Shāfi'ī adalah ahli tata

---

[111]Bambang Sadono, "Penghapusan Deppen Bisa Dimengerti," dalm Irwan Suhanda (ed.), *Gus Dur Santri Par Excellence,* 79.

bahasa Arab yang sangat disegani. Ia memiliki kemurnian bahasa Arab dari kabilah Bani Hudzail (kabilah yang paling murni bahasa Arabnya). Sedangkan Abū Ḥanīfah adalah seorang fiqh dan ahli mode dari Kufah. Ia juga menguasai arsitektur dari luar negeri Arab. Arsitektur tersebut seperti mode "Arabes" atau lengkung-lengkung yang tidak ada di negeri Arab.[112]

Sikap eklektik atau kosmopolitan memungkinkan tradisi lokal dapat diresepsi dalam Islam. Namun masalahnya adalah jika menggunakan argumen yang sering digunakan Abdurrahman Wahid sendiri, *uṣūl al-fiqh,* tradisi lokal bisa diterima apabila tradisi tersebut masuk dalam kategori *'urf. 'Urf* adalah salah satu sumber pengambilan hukum di samping sumber-sumber lainnya seperti *ijmā', qiyās, maṣlaḥat al-mursalah, istiḥsān, shar'u man qablanā, sad' al-ẓarāi'* dan lain-lain. *'Urf* adalah pengambilan hukum yang didasarkan atas adat kebiasaan yang berlaku di masyarakat. Namun, biasanya para ulama membagi *'urf* menjadi dua yaitu *'urf* yang benar dan *'urf* yang rusak. Yang pertama adalah adat kebiasaan yang tidak melanggar dari syari'at (al-Qur'an dan Hadis), sedangkan yang kedua adat kebiasaan yang tidak sesuai dengan syari'at. Dalam konteks pembicaraan tentang hubungan Islam dan budaya lokal ini, pertanyaannya adalah bagaimana merumuskan kembali tentang *'urf* dalam pengertian klasik sebagaimana rumusan baru tentang *maqāṣid al-sharī'ah* yang diperluas. Formulasi baru tentang *'urf* akan membuka selaput gelap tuduhan banyak kelompok tekstualis bahwa *'urf* hanya

---

[112]Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai,* 43-44.

berlaku untuk masalah muamalah, sedangkan untuk masalah ibadah harus ada dalil yang membolehkan. Argumen untuk muamalah adalah bahwa asal segala sesuatu untuk non ibadah adalah boleh kecuali ada dalil yang melarangnya. Sementara dalam ibadah kaidahnya adalah bahwa segala sesuatu untuk ibadah dilarang kecuali ada dalil yang membolehkannya. Rumusan kaidah ini tentu menyulitkan ibadah-ibadah yang sifatnya lokal dan dipelihara oleh Abdurrahman Wahid seperti *tahlīl,* pembacaan *al-Barzanjī, zikr al-fidā'* dan lain-lain.

Abdurrahman Wahid barangkali bisa berargumen dengan salah satu *maqāṣid al-shari'ah* yaitu *hifẓ al-'aql* (menjaga akal) dengan mengatakan bahwa sah dan tidak sah sebuah kebiasaan dalam bidang ibadah adalah wilayah *khilafiyah* (perbedaan pendapat di kalangan ulama). Seseorang tidak boleh menggunakan argumennya untuk menyalahkan orang lain. Setiap interpretasi mungkin benar dan mungkin salah. Namun, jawaban seperti ini tidak meyelesaikan masalah dari dalam, yaitu menyelesaikan masalah dari perumusan konsep *'urf* itu sendiri. Artinya, Abdurrahman Wahid dalam kerja-kerja menselaraskan antara Islam dan budaya lokal belum sampai pada upaya rekonstruksi *istidlāl* pada ilmu *uṣūl al-fiqh.* Rekonstruksi tersebut tidak sebagaimana ulama masa lalu yang lebih berorientasi pada ketuhanan, tetapi disesuaikan dengan teologi Abdurrahman Wahid yaitu teologi humanisme transendental. Dalam teori *'urf* rekonstruktif ini dijelaskan pengertian kosmopolitanisme Islam, perluasan makna syari'at dan syarat-syarat *'urf* yang bisa dijadikan sebagai hukum. Pertimbangan-pertimbangan kemanusiaan serta

eklektisisme Islam adalah salah satu instrumen yang bisa dipakai. Dengan konsep *'urf* rekonstruktif, gagasan pribumisasi Islam dalam bentuk relasi Islam dan budaya lokal yang intens akan semakin tambah kukuh.

Islam lokal atau pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid mendapatkan tantangan, tidak saja dari Islam literal yang lebih senang Arabisasi Islam, tetapi juga dari kelompok terpelajar Islam. Di antara serangan yang diajukan di antaranya adalah masalah rasionalitas dan utilitas. Masalah rasionalitas adalah masalah alasan-alasan kemasukakalan dari tradisi yang dilakukan. Banyak tradisi masa lalu sudah tidak memiliki kesesuaian dengan masa sekarang dalam telusuran akal. Tradisi lambat laun akan menyusut porsinya dan hilang. Sebagai contoh, umat Islam masa lalu setiap melakukan acara pasca kematian seperti tiga hari dan tujuh hari selalu membuat nasi tumpeng (nasi yang dibuat seperti gunung dengan posisi atas semakin mengecil) disertai berbagai pernik-perniknya seperti tujuh buah nasi yang dibikin bulat. Tradisi seperti ini sudah semakin hilang bersamaan dengan hadirnya kelompok terpelajar. Ritual pasca kematian sekarang tinggal pembacaan ayat-ayat suci al-Qur'an dan beberapa zikir. Makanan dihadirkan sesuai dengan selera yang memiliki rumah. Demikian pula tradisi menghitung *neptu* (hitungan hari-hari jawa) dalam perjodohan serta hitungan hari-hari baik telah pudar. Rasa cinta dan optimisme telah mengurangi ketakutan tradisi akibat *neptu* yang tidak baik. Kesibukan pekerjaan juga menyumbang hilangnya hari-hari *naas* (hari-hari yang bisa menimbulkan bencana) dalam peresmian

pernikahan. Hari Minggu telah menjadi hari favorit untuk acara tersebut dengan alasan hari libur.

Masalah utilitas di sisi lain memengaruhi perkembangan tradisi lokal. Utilitas adalah kebermanfaatan tradisi tersebut dari sisi ekonomis dan juga waktu. Acara *happening* yang dibanggakan Abdurrahman Wahid akan semakin berkurang seiring dengan tekanan absensi *finger print* pegawai kantor akibat sertifikasi guru dan semisalnya. Kegiatan *happening* akhirnya memusat pada hari-hari libur seperti hari Minggu. Kegiatan yang memakan waktu tiga hari untuk sembilan wali misalnya memilikiti intensitas yang semakin sedikit kecuali untuk masyarakat petani. Anak-anak sekolah sudah mulai tidak terbiasa melaksanakan *happening* akibat cecaran mata pelajaran yang menumpuk. Generasi tua memiliki waktu sangat sedikit untuk menularkan semangat tradisi ini kepada anak-anaknya akibat padatnya waktu pendidikan formal dan nonformal. Tidak ada tulisan yang mudah dibaca oleh generasi muda dari generasi tua tentang tradisi yang sedang berlangsung. Tulisan-tulisan hanya tersimpan dalam rak buku yang bahasannya tidak bisa lagi dimengerti oleh generasi muda.[113]

Tidak mudah untuk membangun rasionalitas dan utilitas dari tradisi. Tradisi yang baik adalah tradisi yang mampu bermetamorfosis dalam lintasan sejarahnya. Di sinilah letak hubungan Islam dan tradisi lokal menemukan progresivitasnya. Keduanya, baik Islam dan tradisi lokal, memiliki sikap keterbukaan pada perubahan.

---

[113]Primbon tempat tradisi ditulis, biasanya menggunakan bahasa Jawa kuno yang tidak lagi menjadi konsentrasi pelajaran di sekolah.

Dinamisasi keduanya berjalan. Namun, setiap perubahan harus menjaga dirinya dari ketersambungan visi setiap geraknya. Budaya lokal memiliki kearifan yang tidak boleh pudar, sementara Islam memiliki visi ketuhanan dan kemanusiaan yang harus dijaga. Budaya lokal adalah hasil kreativitas manusia bersentuhan dengan alam dan sesamanya, sementara Islam memberi semangat manusia untuk menjadi *khalīfah*-Nya (wakil). Sebagai khalifah, kreativitas manusia sangat dihargai selama tidak keluar dari visi-visi yang digariskan. Hubungan budaya lokal dan Islam, oleh karena itu, bukan saling membunuh tetapi saling berkontribusi dan melengkapi. Hubungan ini merupakan kulturalisasi Islam. Abdurrahman Wahid membahasakannya dengan pribumisasi Islam. Sejarah keberagamaan Islam membuktikan hubungan ini pada periode-periode membentukan konstitusi hukum Islam yang kemudian membentuk mazhab. Model Imām Mālik di Madinah dan model Imām Abū Ḥanīfah di Bagdad yang berbeda dalam masalah wali nikah dan bahasa *fātiḥah* dalam shalat misalnya adalah kulturalisasi Islam.[114]

Di sisi lain, perjuangan pluralisme Abdurrahman Wahid terhadap hak-hak minoritas dan kebebasan ekspresi seperti pembelaan pada Inul Daratista, Dorce, anggota PKI, agama Khonghucu, Ahmadiyah dan lain-lain adalah perjuangan prinsip yang berani. Abdurrahman Wahid tidak merasa galau dengan posisi dirinya, baik dalam komunitasnya sendiri, NU, maupun dari sisi popularitasnya

[114]Imām Mālik mensyaratkan wali dalam pernikahan sementara Abū Ḥanīfah tidak Imām Mālik hidup dalam daerah yang memegang tradisi sangat kuat (tradisional) sementara Abū Ḥanīfah hidup dalam kota metropolis.

di kalangan Islam pada umumnya. Abdurrahman Wahid menjadi terapi kejut bagi dogmatisme pemikiran atau bagi kesombongan mayoritas. Efek positifnya, Abdurrahman Wahid membuka kesadaran keberagamaan dan kesadaran kebangsaan. Namun, tantangannya adalah bagaimana terapi kejut tersebut berhadapan dengan hasrat-hasrat yang mengelabui seperti kepentingan pragmatisme politik di mana Abdurrahman Wahid sendiri terguling dalam usahanya ini (diturunkan dari jabatan Presiden).

Abdurrahman Wahid dalam membangun pluralisme memiliki kekuatan pada jalur kultural, tetapi sayangnya lemah melalui jalur struktural. Pada ranah kultural Abdurrahman Wahid mampu menjadi penyeimbang dominasi negara. Banyak cara dari kerja-kerja kulturalnya termasuk melawan melalui lelucon. Baginya, lelucon adalah protes terselubung di saat kebebasan berbicara dibungkam. Lelucon jika dilihat dari sudut pandang politik tidaklah efektif karena tidak ada manifesto politik berdasar lelucon atau tidak akan efektif pula program-program partai diucapkan melalui lelucon, tetapi sebagai wahana ekspresi politis ia memiliki manfaat dan mampu mengindentifikasi masalah yang diresahkan. Abdurrahman Wahid misalnya mengkritik kebebasan berpendapat yang dipasung dalam lelucon seperti di bawah ini:

> Seorang pejabat tinggi negeri kita bercerita di muka umum tentang banyaknya orang Indonesia yang mengobatkan dan memeriksakan gigi mereka di Singapura. Apakah sebabnya, karena kita kekurangan dokter gigi, ataukah karena kualitas dokter gigi rendah? Ternyata tidak, karena yang menjadi sebab

adalah di Indonesia orang tidak boleh membuka mulut.[115]

Keaktifan Abdurrahman Wahid dalam pengembangan masyarakat seperti di LSM (lembaga Swadaya Masyarakat), aktif di Forum Demokrasi, Dewan Kesenian Jakarta, perkumpulan waria dan lain-lain memberi porsi menentukan terhadap kekuatan *civil society*. Perjuangan kultural dirasakan Abdurrahman Wahid sangat penting karena pejuangan kultural adalah bagian dari perjuangan demokrasi. Sebagaimana ungkapan Abdurrahman Wahid bahwa Islam dikembangkan tidak melalui seruan kelompok, tetapi melalui usaha individu-individu Muslim sendiri, demikian pula kerja-kerja kultural demokrasi. Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa perjuangan demokrasi "haruslah dimulai kesediaan menumbuhkan moralitas baru dalam kehidupan bangsa, yaitu moralitas yang merasa terlibat dengan penderitaan rakyat bawah". Menurutnya, demokrasi di negara Indonesia ini masih berupa hiasan luar yang bersifat kosmetik. Jika tidak ada usaha-usaha yang kuat untuk menegakkan demokrasi di Indonesia, maka aspirasi demokrasi akan dibendung oleh kekuatan anti demokrasi.[116] Abdurrahman Wahid dalam kerangka ini sebenarnya adalah penjaga dari kekuatan anti demokrasi tersebut walau jalur yang ditempuhnya

---

[115]Wahid, *Tuhan Tidak Perlu,* 209. Abdurrahman Wahid banyak membaca lelucon dari negara-negara lain seperti lelucon dari dari negara Suriah. Seorang atlek lari dari Suriah memenangkan emas lomba lari Olympiade. Ia langsung diwawancarai tentang rahasia kesuksesan tersebut. Sang atlet menjawab, "Mudah saja! Setiap kali bersiap akan start, bayangkan ada serdadu Israel di belakang saya mau menembak saya." Lihat dalam *Ibid.*, 210.

[116]*Ibid.*, 224.

adalah jalur kultural. Ia bergerak pada masyarakat bawah, mencerdaskan dan membela mereka.

Kerja Abdurrahman Wahid membangun semangat pluralisme (rumah persemaian demokrasi) melalui jalur kultural hampir mirip dengan yang dilakukan Joko Tingkir di masa lalu. Jaka Tingkir, menurut Abdurrahman Wahid, tidak melakukan balas dendam atas kekalahannya melawan Sutawijaya. Jaka Tingkir justru membangun masyarakat periferal yang mandiri di Desa Pringgobayan daerah Lamongan sekarang. Jaka Tingkir memosisikan diri sebagai orang yang tidak terikat oleh pusat kekuasaan. Ketundukannya pada pusat hanya bersifat minimalis.[117] Abdurrahman Wahid melawan penguasa dengan banyak cara, mulai dari lelucon, memberdayakan kehidupan pesantren hingga menjadi oposisi pemerintah. Cara-cara ini sesungguhnya membutuhkan energi yang besar, ketangguhan tinggi dan kesiapan untuk rela berkorban. Cara ini harus memiliki kesiapan mental untuk tidak menjadi penikmat bagi gerakan yang dilakukan. Abdurrahman Wahid memberi gambaran perjuangan demokrasi di Rusia. Ia mengatakan bahwa demokrasi membutuhkan keberanian untuk memperjuangkan dan keberanian pengorbanan di masa kini. Baginya, darah dan air mata di masa kini dalam perjuangan demokrasi merupakan air penyiram yang menghidupkan benih demokrasi dan kebebasan di masa depan.[118]

Keberhasilannya dalam gerakan kultural tidak sebanding dengan gerakannya di jalur struktural. Ia nyaris

---

[117]Wahid, *Membaca Sejarah*, 6-7.

[118]Wahid, *Tuhan Tidak Perlu,* 223-224.

hanya bertahan sekitar 21 bulan (20 Oktober 1999-23 Juli 2001). Abdurrahman Wahid gagal membangun komunikasi politis dalam perjuangannya. Ia kurang memperhatikan pola-pola gerakan struktural. Abdurrahman Wahid seolah tidak sabar dengan gerakan yang dilakukan. Berbagai kekurangan yang dimilikinya menyebabkan kontrol informasi kurang terseleksi dengan baik. Posisi presiden memiliki perbedaan dengan posisi pimpinan kultural. Pertimbangan dukungan kekuatan di Dewan Legislatif juga bagian dari strategi gerakan struktural. Sosoknya yang dinilai oleh Danes Jaya Negara sebagai *the man can do no wrong,* ibarat mobil, bila belok tidak memberi tanda dan bila injak rem mendadak,[119] hanya tepat pada posisi kultural.[120] Di NU, Abdurrahman Wahid adalah sosok kharismatik, namun politik adalah wilayah penuh kepentingan tanpa kepedulian latar belakang.

Kegagalan Abdurrahman Wahid adalah eksemplar bagi pola perjuangan struktural. Penegakan HAM sebagai perwujudan dari pluralisme tergadaikan oleh kepentingan sesaat. Terjadi kontestasi antara pembela HAM dan orang-orang yang berlindung di balik kekuasaan untuk

---

[119]Danes Jaya Negara, "Gus Dur Dalam Perspektif Kepemimpinan", dalam Irwan Suhanda (ed.), *Gus Dur Santri,* 157.

[120]Di antara yang tidak tepat lagi menurut Arif Budiman adalah pemilihan menteri yang tidak sesuai kapabilitas. Misalnya Abdurrahman Wahid memilih seseorang yang pernah tidak lulus *fit and proper test* dari Bank Indonesia ketika mau diangkat jadi Direktur Utama BRI. Menteri tersebut adalah Priyadi Praptosoehardjo sebagai menteri keuangan. Menteri lainnya adalah Prof. Mahfud M.D sebagai menteri Pertahanan. Mahfud adalah profesor hukum yang tidak pernah bekerja di lembaga militer. Lihat Arief Budiman, "Menilai Abdurrahman Wahid Jilid Kedua," dalam Irwan Suhanda (ed.), *Perjalanan Politik Gus Dur,* 126.

menyelamatkan diri dari tuduhan HAM. Abdurrahman Wahid menjadikan dirinya seolah pemimpin mayoritas padahal ia berasal dari partai (Partai Kebangkita Bangsa, PKB) yang tidak mayoritas. Ia dipilih oleh semangat transaksional. Abdurrahman Wahid lalu bermain dadu. Jika memenuhi semangat transaksional politik, perjuangan pluralisme dan penegakan HAM akan tergadaikan, dan jika melepaskan diri dari transaksi tersebut jabatan dipertaruhkan. Permainan dadu Abdurrahman Wahid akhirnya mengalami kekalahan.

Di pihak lain, ada hal kontradiktif dalam diri Abdurrahman Wahid dalam menegakkan pluralisme. Di satu pihak, dirinya adalah pejuang bagi demokratisasi dan kebebasan, namun di sisi lain, dirinya dikenal sebagai sosok yang sulit menerima pendapat bahkan kadangkala memaksakan kehendak dan bersikap otoriter. Ia dikenal sebagai sosok yang pada awal kalinya dikagumi namun pada akhirnya banyak yang berpisah dengannya. Sebut sebagai misal, Matori Abdul Djalil yang membentuk PKB tandingan (PKB Batu Tulis) dengan nama Partai Kebangkitan Nasional (PKN); perlawanan Saifullah Yusuf karena dipecat dari Sekjen PKB dan yang paling tragis adalah perlawanan A. Muhaimin Iskandar terhadap pemecatan dirinya. Muhaimin di pengadilan akhirnya memenangkan gugatan.

Sikap Abdurrahman Wahid demikian menurut analisa Fuad Anwar, mengikuti kerangka analisa French dan Raven yang dikutip Hein, disebabkan oleh tiga kekuasaan yang dimilikinya. *Pertama,* Abdurrahman Wahid memiliki kekuasaan "paksaan" baik besar atau kecil. Hal ini bisa

dilihat dari berbagai instruksinya untuk orang-orang yang akan diajukan dalam pemilihan kepada daerah. Ia sering mengusulkan nama-nama gubernur atau bupati yang disukai. Kadangkala instruksi disertai ancaman apabila tidak dilaksanakan. *Kedua,* Abdurrahman Wahid memiliki kekuasaan "pakar". Kepakaran yang dimaksud adalah keahliannya dalam ilmu pengetahuan yang diakui tidak saja di Indonesia tetapi juga secara internasional. Ia memiliki keahlian dalam bidang agama, lobi-lobi politik dan permainan politik. Keahliannya dalam mengkomunikasikan pembelaan kelompok minoritas dan tertindas mendorong orang-orang untuk membutuhkannya. *Ketiga,* Abdurrahman Wahid memiliki kekuatan "rujukan". Maksudnya Abdurrahman memiliki kekuatan kharisma atau "darah biru" yang memungkinkan orang-orang untuk mengikuti terhadap kemauannya. Kharisma ini menyebabkan ia menjadi tokoh sentral dalam lingkungannya (pesantren dan organisasi Nahdlatul Ulama (NU). Kekuatan kharisma di sisi lain memiliki daya psikologi yang kuat kepada orang-orang yang menjadi bawahannya untuk tidak berani membantah terhadap keinginannya.[121] Di pihak lain, tiga kekuasaan tersebut menjadi efektif untuk organisasi yang kebanyakan anggotanya adalah petani.

Kontradiksi antara perjuangan pluralisme dengan kesulitannya menerima pendapat diakui oleh adiknya, Salahuddin Wahid. Salahuddin menceritakan dua peristiwa sebagai contoh. Pertama, pada saat PKB dibentuk, Abdurrahman Wahid mengusulkan Matori

---

[121]Fuad Anwar, *Melawan Gus Dur* (Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa, 2004), 138-139.

Abdul Djalil (akhirnya juga berseteru dengan dirinya) untuk menjadi ketua PKB. KH. Ilyas Ruchiyat (Rais Am PBNU 1992-1999) berdasar Rapat Pleno PBNU tidak setuju dengan pengangkatan tersebut. Abdurrahman Wahid saat itu, menurut Salahuddin, justru mengatakan bahwa pemilihan Matori adalah yang paling tepat. Jika PBNU tidak setuju, ia akan mendeklarasikan PKB tanpa PBNU. Kedua, Abdurrahman Wahid pernah berkeinginan untuk mengadakan Rapat Akbar tahun 1992 di Senayan. Banyak pengurus PBNU tidak setuju, tetapi semuanya akhirnya tidak bisa menolak. Bagi Salahuddin, Abdurrahman Wahid akhirnya lebih besar dari PBNU sendiri. Hal ini tidak baik bagi organisasi NU.[122]

Namun dari semua hal tersebut, secara eksternal Abdurrahman Wahid adalah tokoh pluralis. Husein Muhammad bercerita bahwa konon Abdurrahman Wahid pernah meminta pada Djohan Efendi untuk menulis di nisannya ketika meninggal "Di Sini dikubur Sang Pluralis,"[123] Yenny Zannuba Wahid, putri Abdurrahman Wahid juga menceritakan bahwa Abdurrahman Wahid pernah berpesan kepada anak-anaknya untuk menuliskan kata "*Here lies a humanist*" (Di sini berbaring seorang humanis) sebagai penanda makamnya kelak.[124] Aspek eksternal lebih mendominasi dan menutupi aspek internalnya.

Semangat pluralisme Abdurrahman Wahid dibutuhkan dalam konteks keislaman dan keindonesiaan

---

[122]Wahid, "Citra Diri Gus Dur," 81-83.

[123]Muhammad, *Sang Zahid,* 51.

[124]Yenny Zannuba Wahid, "Gus Dur: Seorang Pejuang Kemanusiaan," dalam Irwan Suhanda (ed.), *Damai Bersama Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010), xv.

saat ini. Dawam Rahardjo mengungkapkan tiga hal yang tampaknya kontradiktif, namun setelah dipahami kita akan mengerti. *Pertama,* Abdurrahman Wahid sering menuduh orang lain sektarian, sementara dia sendiri tampak sangat menonjolkan identitasnya sebagai orang NU. *Kedua,* Abdurrahman Wahid menggiring NU untuk tidak berpolitik (kembali ke khittah), tetapi ia sendiri mendirikan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). *Ketiga,* Abdurrahman Wahid mencitrakan diri sebagai budayawan dan cendekiawan tetapi ia berambisi menjadi presiden RI? Dawam menjawab sendiri pertanyaannya:

Pertama, penonjolan diri Abdurrahman Wahid sebagai orang NU diperlukan untuk pergaulan kemasyarakatan dan keagamaan. Namun, ia tetap memperhatikan dan menghargai identitas dan kelompok agama lain. Tindakan ini untuk menyelamatkannya dari keterjebakan ekstremitas pluralisme dan ekstremitas keislaman. Akhirnya, ia tidak terkena tuduhan sesat MUI akibat paham pluralismenya dan tidak dianggap sebagai kelompok fanatik Islam. Di pihak lain, identitas NU difungsikan sebagai senjata pendukung gerakannya secara internal. *Kedua,* Khittah NU tahun 1984 adalah pegangan kuat agar NU tidak terombang ambing oleh derasnya syahwat politik sebagaimana pengalaman masa lalu, sementara partai PKB bisa difungsikan untuk aspirasi warga NU. PKB difungsikan pula sebagai partai terbuka dan peneguh cita-citanya bukan sebagai orang yang ingin menegakkan negara Islam. *Ketiga,* Abdurrahman Wahid ingin menjadi presiden karena lembaga eksekutif tersebut adalah sarana paling cepat untuk merealisasikan gagasan-

gagasan pluralisme dan humanismenya. Terbukti, ia berhasil menetapkan agama Khonghucu sebagai agama resmi negara. Sebagai kepala negara, keinginannya bisa menjadi sebuah kebijakan negara.[125]

Indonesia adalah negara yang memiliki sejarah keislaman dan kebangsaannya sendiri. Indonesia berbeda dengan Arab Saudi dan juga Amerika. Indonesia memiliki watak dan karakternya sendiri. Pluralisme yang diusung dan diperjuangkan Abdurrahman Wahid memiliki landasan kuat pada nilai keislaman dan nilai kebangsaan. Oleh karena itu, pluralisme Abdurrahman Wahid adalah pluralisme Islam pribumi. Islam yang ditafsirkan Abdurrahman Wahid, akhirnya merupakan Islam yang telah terpribumisasi. Pluralisme Islam pribumi adalah racikan kreatif dan dinamis antara Islam dan lokalitas keindonesiaan. Keduanya saling mengisi dan tidak menafikan. Pluralisme Islam pribumi tidak hendak menjadikan dirinya sebagai konsep yang dogmatis. Ia selalu berubah sesuai tuntutan kebutuhan jaman dan tempatnya sesuai kaidah yang selalu didengungkan Abdurrahman Wahid *al-ḥukm yadūr ma'a al-'illat wujūdan wa 'adaman* (hukum itu beredar pada ada atau tidaknya alasan atau *'illat* yang mengitarinya) dan *al-muḥāfaẓah 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdhu bi al-jadīd al-aṣlaḥ* (memelihara perkara lama yang masih sesuai dan mengambil perkara baru yang lebih bagus). Pluralisme Islam pribumi, oleh karena itu, bersifat eklektik dan kosmopolit.

---

[125]M. Dawam Rahardjo, "Saya dan Gus Dur: Perseteruan dan Persahabatan", dalam Suhanda (ed.), *Damai Bersama Gus Dur,* 144-146.

BAB VI
PENUTUP

Pluralisme pribumi Abdurrahman Wahid dari sisi sistem pemaknaan atas teks-teks agama, makna ontologis eksistensial mengenai teks-teks pluralisme agama dan praktik-praktik pluralismenya dalam konteks kebangsaan Indonesia disimpulkan dalam beberapa poin berikut.

Pertama, sistem pemaknaan Abdurrahman Wahid atas teks-teks agama tentang pluralisme adalah menggunakan tiga kriteria yaitu pertama melihat universalitas kata bukan partikularitasnya. Makna universal kata dilihat dari sisi substansi atau visi dari kata itu dan bukan dari partikularitasnya yang berbahasa Arab. Kedua, memaknai teks dari sistem strukturnya. Abdurrahman Wahid tidak melihat teks secara terpisah tetapi melihat relasinya dengan makna lain dalam teks itu sendiri. Ketiga, teks merefleksikan fakta kesejarahan. Teks bagi Abdurrahman Wahid hadir tidak hampa dari faktor pendorongnya. Pendorong bisa berupa latar belakang spesifik dan bisa latar belakang umum berupa kondisi sosiologis masyarakat Arab pada waktu itu. Teks tidak bisa dilepaskan dari latar belakang ini untuk diketahui makna universalnya atau visi dasar dari teks yang bersifat general sehingga teks bisa difungsikan untuk setiap kondisi dan tempat.

Kedua, pemaknaan ontologis eksistensial Abdurrahman Wahid tentang teks-teks pluralis dilakukannya dengan bentuk makna sosiologis dan makna relasional. Makna

sosiologis adalah makna yang didasari oleh telusuran sosiologis masa lalu waktu teks hadir untuk diterapkan pada masa saat sekarang. Sesuatu yang menghubungkan antara masa lalu dengan masa sekarang adalah visi utama dari pesan-pesan yang dikandungnya. Pemaknaan sosiologis dikembangkan dari kaidah tafsir *al-'ibrah bi al-khuṣūs al-sabāb lā bi 'umūm al-lafzi* (memandang khususnya sebab yang melatari dan tidak melihat pada umumnya lafad). Sedangkan makna relasional adalah makna yang digunakan Abdurrahman Wahid dengan cara menghubungkan antara ayat yang satu dengan ayat yang lain sehingga diketahui makna keutuhannya. Hal ini misalnya dilakukan dengan menghubungkan QS. Al-Baqarah, 2: 208 dengan QS. Ālu 'Imrān, 3: 85, QS. Al-Baqarah, 2: 256 dan QS. Al-Kāfirūn, 109: 6. Agar dua makna ini bisa berjalan, Abdurrahman Wahid melakukan rekonstruksi teologi, fiqh, dan tasawuf. Teologinya adalah teologi humanisme transendental, fiqhnya adalah fiqh dinamis dan tasawufnya adalah tasawuf *fiqhī* dinamis.

Ketiga, makna ontologis eksistensial teks-teks tentang pluralisme diterapkan untuk Indonesia oleh Abdurrahman Wahid dalam beberapa tindakan. Pertama, mempribumisasikan Islam, yaitu menjadikan Islam memiliki hubungan yang saling melengkapi dengan budaya lokal. Pribumisasi Islam adalah menafsikan Islam sesuai kebutuhan-kebutuhan lokal. Dalam arti ini pribumisasi Islam adalah kulturalisasi Islam. Kedua, membela HAM (Hak Asasi Manusia) sebagai perwujudan dari pluralisme. Abdurrahman Wahid dalam semangat ini melakukan banyak hal seperti melegalkan agama

Khonghucu, membela Inul Daratista, membela Ahmadiyah, membentuk FORDEM (Forum Demokrasi), dan lain-lain. Ketiga, menentang negara Islam. Indonesia menurutnya adalah negara Muslim. Semangat penegakan syari'at Islam menurutnya tanpa dasar, baik dari sisi kesejarahan maupun dari sisi argumen keagamaan.

Karya ini adalah upaya menganalisa pandangan-pandangan Abdurrahman Wahid tentang teks-teks pluralisme. Karya ini berusaha untuk melihat Abdurrahman Wahid secara berjarak dan mendekatkannya untuk konteks kekinian sebagaimana semangat pendekatan hermeneutika fenomenologis Paul Ricoeur (1913-2005). Penulis berusaha untuk menghindari subyektifitas dalam analisa ini. Teks-teks Abdurrahman Wahid telah menjadi otonom di tangan penulis. Penulis berkesimpulan bahwa gagasan Abdurrahman Wahid memiliki kelemahan dan juga kelebihan. Di antara kelemahannya adalah Abdurrahman Wahid tidak mengkonstruksi pemaknaan dalam arti utuh dari sudut keilmuan baik dari sisi tafsir maupun metodologi. Dari sisi tafsir, Abdurrahman Wahid tidak melakukan elaborasi mendalam tentang tema-tema yang diusungnya dalam perspektif "menolak" dan "menerima". Artinya, Abdurrahman Wahid tidak mengungkapkan berbagai kelemahan dari pemaknaan sebelumnya serta tidak mengelaborasi berbagai alternatif pemaknaan lalu menempatkan posisi dirinya dari berbagai pemaknaan tersebut dengan argumen-argumen yang khas individualitasnya. Sementara dari sisi metodologi, Abdurrahman Wahid bukan sebagaimana Ḥasan Ḥanafī dan Shaḥrūr yang mengusung proyek dengan serangkaian

metodologi yang jelas. Metodologi Abdurrahman Wahid disimpulkan dari para pembacanya dan bukan dari dirinya sendiri yang barangkali bisa berbeda antara pembaca satu dengan lainnya. Kelebihan gagasan Abdurrahman Wahid adalah pada visi dirinya sebagai penganut paradigma kritis transformatif. Ini bersikap kritis terhadap apa yang tidak sesuai dengan keyakinannya, namun lebih penting dari itu, ia ikut menjadi bagian dari penyelesai atas masalah yang dikiritiknya. Oleh karena itu, penulis menegaskan beberapa hal:

Pertama, pluralisme pribumi Abdurrahman Wahid adalah pluralisme asli Indonesia. Pluralisme semacam ini hendaknya menjadi paradigma seluruh elemen kebangsaan. Pluralisme pribumi penting untuk disosialisasikan pada lembaga-lembaga pendidikan, lembaga pemerintahan dan lain-lain untuk menghindari dua titik ekstrem yang membahayakan, yaitu ekstremitas liberal yang menjauhkan agama dari kehidupan berbangsa dan ekstremitas keagamaan yang menjadikan kebangsaan bisa terkoyak.

Kedua, gagasan Abdurrahman Wahid adalah perpaduan dari dua hal yaitu keislaman dan kebangsaan. Gagasan seperti ini perlu dibaca oleh orang Indonesia agar tidak jatuh pada sektarianisme, otoritarianisme, eksklusivisme keberagamaan, keinginan mendirikan negara Islam, dan lain-lain yang bisa merusak kebangsaan. Dua bangunan, keislaman dan kebangsaan, adalah bangunan yang sangat kukuh bagi keberlangsungan Indonesia. Bangunan tersebut memiliki semangat mengamalkan Islam yaitu menjaga dan menghargai pluralitas kebangsaan, yang

merupakan bagian dari merawat *sunnat Alla>h.*

Ketiga, Abdurrahman Wahid adalah intelektual yang tidak saja berteori tetapi juga bertindak. Semangat kritis transformatif ini harusnya mulai diajarkan pada sekolah-sekolah hingga perguruan tinggi. Semangat ini menjadikan generasi bangsa Indonesia terhindar dari dua hal yang tidak produktif, yaitu pintar mengkritik dan berbicara tetapi miskin kerja nyata serta pekerja giat namun tidak dilandasi oleh pengetahuan dan perspektif yang memadai. Mereka akan menjadi intelektual organik sebagaimana Abdurrahman Wahid.

Karya ini bukanlah karya yang sempurna. Barangkali banyak kekurangan dari berbagai hal, baik dari sisi analisa maupun penggunaan metodologi. Dari sisi tema bahasan, karya ini hanya mengulas masalah pemaknaan Abdurrahman Wahid tentang teks-teks pluralisme. Oleh karena itu sisi-sisi lain seperti pola komunikasi, liberalisme pemikiran keagamaan, teks-teks *uṣūl al-fiqh* Abdurrahman Wahid, keputusan-keputusan fiqh Abdurrahman Wahid dan lain-lain kurang mendapat ulasan memadai. Para peneliti hendaknya mengisi kekurangan tersebut untuk melihat keutuhan dari seorang Abdurrahman Wahid. Melihat tokoh tidaklah bijak menghukuminya dari satu perspektif saja. Tulisan-tulisan tentang Abdurrahman Wahid dalam tema yang berbeda akan melengkapi perspektif tentang dirinya yang barangkali masih tersembunyi.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

‘Imād (al), Abū Falaḥ ‘Abd al-Ḥay bin *Shajarat al-Dhahab fī Akbār man Dhahab.* Beirut; Dār al-Fikr, 1979.

A’la, Abd dkk.. *Nilai-Nilai Pluralisme Dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak.* Ed. Sururin. Bandung: Nuansa, 2005.

Abū Zayd, Naṣr Ḥamd. *Imam Syafi’i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme,* terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 1997.

Adian, Doni Gahral. *Matinya Metafisika Barat.* Jakarta: Komunitas Bambu, 2001.

AF, Ahmad Gaus. *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner.* Jakarta: Kompas, 2010.

Afandi, Arif (ed.). *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Afandi, Arif (ed.). *Islam Demokrasi Atas Bawah: Pelemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Ahmad, Munawar. *Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis.* Yogyakarta: LKiS, 2010.

Akhdhari, Abdurrahman. *Nadām Assullamu al-Munawwaraq,* terj. Cholil Bisri Mustofa. Bandung: al-Ma’arif, 2000.

Al Makin, *Keragaman dan Perbedaan*. Yogyakarta: UIN Suka Press, 2016.

Ali, Mahrus. *Shalawat Gus Dur? Syi'ir Tanpo Waton.* Surabaya: Laa Tasyuk Press, 2013.

Amin, Nurdin, M. (Ed.). *Sejarah Pemikiran Islam, Teologi-Ilmu Kalam.* Cetakan Pertama. Jakarta: Amzah, 2012.

Aminudin, dkk, *Analisis Wacana.* Yogyakarta: Pusat Studi Kebudayaan UGM, 2002.

Anwar, Fuad. *Melawan Gus Dur* . Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa, 2004.

Arif, Syaiful. *Deradikalisasi Islam: Paradigma dan Strategi Islam Kultural.* Yogyakarta: Koekoesan, 2010.

Arif, Syaiful. *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.

Arif, Syamsuddin. *Orientalis & Diabolisme Pemikiran.* Surabaya: Gema Insani Pers, 2008.

Arsyad, Azhar, dkk., *Islam & Perdamaian Global.* Yogyakarta: Madyan Press, IAIN Alauddin Makassar, dan The Asia Foundation dan, 2002.

Atho', Nafisul -Arif Fahrudin. *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies.* Yogyakarta: Ircisod, 2003.

Azhari, Muntaha dan Abdul Mun'im Saleh (Peny.). *Islam Indonesia Menatap Masa Depan.* Jakarta: P3M, 1989.

Aziz, Ahmad Amir. *Neo-Modernisme Islam di Indonesia: Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid.* Jakarta: Rhineka Cipta, 1999.

Bājūrī (al). *Ḥāshiyah al-Bājūrī ʻala Ibn Qāsim al-Ghāzī,* Juz 1. Surabaya: Maktabah al-Hidāyah, t.t.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat.* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Barton, Greg. *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* Yogyakarta: LKiS, 2010.

___________. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholis Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq. Jakarta: Paramadina, Pustaka Antara, Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 1999.

___________. "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 2 Number 3, 1995.

Baqir, Haidar (peny.). *Satu Islam Sebuah Dilema.* Bandung: Mizan, 1994.

Baso, Ahmad. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal.* Jakarta: Erlangga, 2006.

Bisri, Cik Hasan. *Model Penelitian Fiqh.* Jakarta: Prenada, 2003.

Bisri, Moh. Adib. *Terjamah al-Faraid Bahiyyah: Risalah Qawa-id Fiqh.* Kudus: Menara Kudus, 1977.

Bleicher, Joseph. *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Bruinessen, Martin Van. *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru.* Yogyakarta: LKiS, 2009.

Budiman, Kris (Peny.). *Analisis Wacana.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Bukhārī (al), Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīh al-Bukhārī.* Beirūt Dār al-Fikri, 1995 M/1415 H.

Coward, Harold. *Pluralism Challenge to World Religions.* Maryknoll. NY: Orbis Books, 1985.

_____________. *Setting the Research For Canadian Religious Pluralism.* TTP: ARC 25, 1997.

Dahlan, Moh. *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur.* Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013.

Damanhurī (al) Aḥmad. *Iḍāḥ al-Mubham min Ma'ānī al-Sullam.* Surabaya: al-Hidayah, t.th.

Damatra, Damien. *Sejuta Doa untuk Gus Dur.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010.

Darwis, Ellyasa K.H. (ed). *Gus Dur NU dan Masyarakat Sipil.* Yogyakarta: LKIS, 2010.

Dhofier, Zamakhsari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai.* Jakarta: LP3ES, 1984. Cet. III.

Dimyāṭī (al), Muḥammad Shaṭa. *I'ānatu al-Ṭālibīn,* Juz 1. Singapura: Sulaiman Mar'i, tt.

Dirjosisworo, Soedjono. *Aspirasi dan Sikap Politik Gus Dur di Tengah Reformasi Menuju Indonesia Baru.* Bandung: Mandar Maju, 1999.

Djamil, Fathurrahman. *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah.* Jakarta: Logos, 1995.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini et.all. *Rekonstruksi Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam.* Yogkarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002.

Dwijdowijoto, Riant Nugroho. *Can He Manage? Perception and Criticisms on Abdurrahman Wahid.* Jakarta: RBI, PerPOD, 2000.

Effendy, Edy A. (ed.), *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ciputat.* Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999.

Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Pembebasan,* terj. Hairus Salim & Imam Baihaqy. Yogyakarta: LKiS, 1993.

__________________. *The Origin and Development of Islam.* Bombay: Orient Longman, 1980.

Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani.* Yogyakarta: Qalam, 2003.

Faqieh, Maman Imanulhaq. *Fatwa dan Canda Gus Dur.* Jakarta: Kompas, 2010.

Fealy, Greg dan Barton. *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara,* terj. A.Suaedy et.all. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Feillard, Andree, dkk., *Gus Dur NU dan Masyarakat Sipil,* Ellyasa K.H. Darwis (ed.). Yogyakarta: LKiS, 2010.

Ghalib M, Muhammad. *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya.* Jakarta: Paramadina, 1998.

Ghazālī (al). *al-Muṣtaṣfā fī 'Ilmi al-Uṣūl,* Jilid 1. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, tt.

Grose, George B. & Benjamin J. Hubbard (eds.). *Tiga Agama Satu Tuhan,* Terj. Santri Inda Astuti. Bandung: Mizan, 1998.

Ḥakīm, 'Abd al-Ḥamīd. *al-Bayān*. Jakarta: Sa'adiyah Putra, t.tp

__________________.. *al-Mu'īn al-Mubīn.* Bukittinggi: Nusantara, 1995.

Hakim, Abdul dan Yudi Latif (peny.). *Bayang Fanatisme: Essai-essai untuk Mengenang Nurcholish Madjid.* Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007.

Hamzah, Imran dan Anam (peny.). *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai: Sebuah Dialog Mencari Kejelasan.* Surabaya: Bisma Satu, 1999.

Hanafi, Hasan. *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam.* Yogyakarta: Islamika, 2003.

___________. dkk., *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal.* Yogyakarta: IAIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 2007.

Haq, Hamka. *Al-Shāṭibī, Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat.* Jakarta: Erlangga, 2007.

Haq, Muhammad Zaairul. *Al-Ḥallāj: Kisah Perjuangan Total Menuju Tuhan*. Bantul: Kreasi Wacana, 2010.

Haryono, M. Yudi. *Melawan Dengan Teks.* Yogyakarta: Resist Book, 2005.

Hidayat, Asep Ahmad. *Filsafat Bahasa.* Bandung: Rosda Karya, 2006.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama.* Jakarta: Paramadina, 1996.

_________________ dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial.* Jakarta: Paramadina, 1995.

________________dan Ahmad Gaus AF (eds.). *Passing Over: Melintasi Batas Agama.* Jakarta: Gramedia, 2001.

Hornby, A.S. et.all. *The Advanced Learner's Dictionary of Current English.* Oxford: Oxford University Press, 1972.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of The World Order.* London: Simon & Schuster, 2002.

Husaini, Adian. *Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual.* Yogyakarta: Risalah Gusti, 2005.

Idahram. *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi,* Cet.1. Yogyakarta: LKiS, 2011.

Incres. *Beyond The Symbols, Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur.* Bandung: Remaja Rosda, 2001.

Institute, The WAHID & Soka Gokkai Indonesia (peny.), *Dialog Peradaban untuk Toleransi dan Perdamaian,* Jakarta: Gramedia, 2010,

Ismail, Ahmad Syarqawi. *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur.* Yogyakarta: ELSAQ Press, 2003.

Ismail, Faisal. *NU, Gusdurisme, dan Politik Kiai.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Iswahyudi. *MUI dan Dilema Keberagamaan Inklusif: Analisa atas Fatwa-fatwa MUI, Fatwa Pemantik Eksklusivisme dan Perilaku Radikalisme Keberagamaan di Indonesia.* Penelitian STAIN Ponorogo: P3M STAIN Ponorogo, 2015.

Ja'far, Muhammad Anis Qasim. *Perempuan dan Kekuasaan: Menelusuri Hak Politik dan Persoalan Gender dalam Islam,* terj. Ikhwan Fauzi. ttp: Amzah, 2002.

Jābirī (al), Abid. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī,* At-Ṭab'ah IV. Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Waḍah al-'Arabiyah, 1989.

Jainuri, Achmad. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam.* Surabaya: LPAM, 2004.

Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner.* Yogyakarta: Paradigma, 2010.

Karim, Khalil Abdul. *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan,* Terj. Kamran As'ad. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Karni, Asrori S. *Civil Society & Ummah.* Jakarta: Logos, 1999.

Khan, Hazrat Inayat. *The Unity of Religious Ideals.* London: Barrie and Jenkins, 1974.

Khaziq. *Islam dan Budaya Lokal: Belajar Memahami Realitas Agama dalam Masyarakat.* Yogyakarta: TERAS, 2009.

Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi.* Jakarta: Aksara Baru, 1979.

Kroeber, A.L. *Antropology.* New York: Harcout, Brace and Company, 1948.

Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam.* Bandung: Mizan, 1997.

Lihardson, Alan (Ed.). *Dictionary of Christian Theology.* London: SCM Press, 1969.

Machasin. *Islam Dinamis, Islam Harmonis: Lokalitas, Pluralisme, Terorisme.* Yogyakarta: LKiS, 2011.

Madjid, Nucholish. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia.* Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2010.

________________. *Islam: Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan.* Jakarta: Paramadina, 2000

________________. *Atas Nama Pengalaman: Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi.* Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2009.

________________. *Pintu-Pintu Menuju Tuhan.* Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2008.

Malībarī (al), Zainuddīn. *Fatḥ al-Mu'īn.* Bandung: Fajar Nusantara, ttp.

Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik,* terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Masdar, Umaruddin. *Gus Dur: Pecinta Ulama Sepanjang Zaman, Pembela Minoritas Etnis-Keagamaan.* Jakarta: DPP PKB dan Yogyakarta KLIK R, 2005.

________________. *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Misrawi Zuhairi (ed.). *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU.* Jakarta: Kompas dan P3M, 2004.

Mouw, Richar J. and Sander Griffioen, *Pluralism & Horizon*. USA: Wm. B. Bermans Publising Co., 1993.

Muhammad, Husein. *Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur.* Yogyakarta: LKiS, 2012.

Mujiburrahman. *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Munawar-Rahman, Budhy. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman.* Jakarta: Paramadina, 2001.

Munawar-Rahman, Budhy (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah.* Jakarta: Paramadina, 1995. Cet. II.

Muzakki, Akhmad. *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama.* Malang: UIN Malang Press, 2007.

Nāṣif, Ḥifni Bik et.all. *Qawā'id al-Lughat al-'Arabiyyah.* Surabaya: Shirkat Bungkul Indāh, tt

Nakha'i, Imam. *Fiqh Pluralis: Telaah Terhadap Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Kitab-Kitab Kuning.* Jakarta: Pulitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011.

Nurdjana, IGM. *Hukum dan Aliran Kepercayaan Menyimpang di Indonesia: Peran Polisi, Bakorpakem & Pola Penanggulangan.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Raharjo, M. Dawam. *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial.* Jakarta: LP3ES, 1999.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: University of Chicago Press, 1982.

______________. *Islam,* Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 2000

Rahmat, Jalaluddin. *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh,* cet. 2. Jakarta: Mizan, 2007.

Riyadi, Hendar. *Tafsir Emansipatoris, Arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an.* Bandung: Pustaka Setia, 2005.

Palmer, Ricard E. *Hermeneutics.* Evanston: Northwestern University Press, 1969.

Sabri, Mohammad. *Keberagaman Yang Saling Menyapa Perspektif Filsafat Perennial*.Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999.

Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi.* Jakarta: Teraju, 2002.

Santoso, Listiyono Sunarto dkk. *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003.

Schuon, Frithjof. *Transcendent Unity of Religion*. Ilionis: The Philosophical Publishing House, 1984.

Shaḥrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirāah al-Mu'āṣirah.* Damaskus: al-Ahāli, 1990.

Shaleh, Qomaruddin (et.al). *Asssbabun Nuzul, Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat Al-Qur'an.* Bandung: CV. Diponegoro, 1995.

Sharbīnī (al), Khāṭib. *Mughni al-Muḥtāj ila Ma'rifat Ma'ānī al-Fāẓ al-Minhāj,* Juz 1. Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009.

Shāṭibī (al), Abū Ishāq. *Al-Muwafaqāt Fī Ushūl al-Shari'ah.* Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973.

Shihab, M. Quraish. *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan ulama masa lalu dan Cendikiawan Kontemporer*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.

______________. *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama Sampai Bias Baru.* Jakarta: Lentera Hati, 2005.

______________. *Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat.* Bandung: Mizan, 1997.

Siraj, Said Aqil. *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin.* Jakarta: LTN NU, 2014.

Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar.* Surabaya: Risalah Gusti, 1996

Soroush, 'Abdul Karim. *al-Siyāsah wa al-Tadāyun: Daqāiq Naẓariyyah wa Mi'zaq 'Amaliyah.* Beirut: Libanon: al-Intshār al-'Arabī, 2009.

Suaedy, Ahmad dan Ulil Abshar Abdalla (eds.). *Gila Gus Dur: Wacana Pembaca Abdurrahman Wahid.* Yogyakarta: LKiS, 2010.

Sufyanto. *Masyarakat Tamaddun.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Suhanda, Irwan (ed.). *Gus Dur Santri Par Excellence: Teladan Sang Guru Bangsa.* Jakarta: Kompas, 2010.

__________________. *Perjalanan Politik Gus Dur.* Jakarta: Kompas, 2010.

__________________. *Perjalanan Politik Gus Dur*. Jakarta: Kompas, 2010.

Sukidi. *Teologi Inklusif Cak Nur.* Jakarta: Kompas, 2001.

Sumartana, Th. et.all. *Pluralisme, Konflik & Pendidikan Agama di Indonesia,* ed. Elga Sarapung & Tri Widiyanto. Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2005.

Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1995.

Syahrastānī (al). *Al-Milal wa al-Nihal,* Terj. Asywadie Syukur, buku 2. Surabaya: PT Bina Ilmu, tt.

Syamsuddin, Syahiron dkk. *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya.* Yogyakarta: Islamika dan Forstudia, 2003.

Thoha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis.* Jakarta: Perspektif, 2005.

Thomson, John B. (trans & ed.). *Hermeneutics and Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Tim Editor Mujahidin. *Kekafiran Berfikir Sekte Paramadina.* Yogyakarta: Wihdah Press, 2004.

Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majlis Ulama Indonesia.* Jakarta: Sekretariat Majlis Ulama Indonesia, 2010.

Tylor, Edward Burnett .*The Primitive Culture.* New York: Harper & Brothers, 1958.

Ulfah, Isnatin. *Perempuan di Tengah Konflik Agama.* Surabaya: Imtiyaz, 2015.

Usman, Fathimah. *Waḥdat al-Adyan: Dialog Pluralisme Agama.* Yogyakarta: LKiS, 2002.

Wahid, Hasyim dkk. *Telikungan Kapitalisme Global dalam Sejarah Kebangsaan Indonesia.* Yogykarta: LKiS, 1999.

Wahid, Abdurrahman. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*.Yogyakarta: LKiS, 2000.

_________________. *Islam Kosmopolitan, Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

_________________. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi.* Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

_________________. *Membaca Sejarah Nusantara: 25 Kolom Sejarah Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

_________________. *Menggerakkan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS, 2007.

_________________. *Misteri Kata-Kata.* Jakarta: Pensil-324, 2010.

_________________. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan.* Jakarta: Desantara, 2001.

_________________. *Prisma Pemikiran Gus Du.r* Yogyakarta: LKiS, 1999.

_________________. *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1998).

_________________(ed.). *Ilusi Negara Islam:Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia.* Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, The Wahid Institute dan Ma'arif Institute, 2009.

Wijaya, Aksin. *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara.* Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2011.

Woodward, Mark R. (ed.). *Jalam Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Terj. Ihsan Ali Fauzi. Bandung: Mizan, 1998.

Zamharir, Muhammad Hari. *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nucholish Madjid.* Jakarta: Murai Kencana, 2004.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Liberalisasi Pemikiran Islam* (*Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis*). Gontor: CIOS-ISID-Gontor, 2009.

Zastrouw (al). *Gus Dur Siapa Sih Sampeyan?.* Jakarta: Erlangga, 1999.

Zuhaili, Wahbah.*Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī.* Beirut: Dār al-Fikr, 1985. Juz II.

Jurnal

Jurnal *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial* Vol. 7 No. 2 Juli-Desember 2009.

Jurnal Filsafat Pascasarjana UI Vol. 1 No.2 Agustus 1999.

Jurnal *Harmoni, Jurnal Multikultural & Multireligius* Puslitban Kehidupan Keagamaan Badang Litbang dan Diklat Depag RI, Volume VIII, Nomor 31, Juli-September 2009.

Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Vol. 13, Nomor 1, Juli 2009.

Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina.* Volume 1. Nomor1, Juli-Desember 1998.

Jurnal *Potensia,* Januari, 2003.

Jurnal *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 5. Nomor 2. Desember 2015.

PLURALISME ISLAM PRIBUMI

(Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia)

Abdurrahman Wahid, seorang pemikir, cendekiawan, dan mantan presiden. Abdurrahman Wahid adalah sosok kontroversial. Gagasan dan tindakannya di luar *mainstream*, namun ia tetap muslim sejati. Konsentrasi pikirannya berkisar pada keislaman dan keindonesiaan. Dua tema tersebut dielaborasi dalam kerangka Islam yang membebaskan. Ia membangun visi humanisme Islam. Islam adalah agama yang menghargai kebebasan, memberi ruang kepada hak asasi manusia, membela kelompok tertindas dan terpinggirkan, serta mengayomi minoritas. Setiap tindakan yang tidak sesuai dengan visi tersebut akan dilawan oleh Abdurrahman Wahid karena dianggap tidak sesuai dengan Islam. Di pihak lain, visi Islam tersebut, melalui analisa kesejarahan dan kebangsaan, diarahkan untuk penguatan kebangsaan Indonesia.

Menurutnya, Indonesia adalah negara yang majemuk. Tindakan semua orang di dalamnya, oleh karena itu, juga bersifat plural. Upaya homogenisasi berarti melawan pluralitas. Negara Islam, misalnya, sebagai wujud homogenisasi, dilawan oleh Abdurrahman Wahid.

STAIN Ponorogo Press

Jl. Pramuka 156 Ponorogo 63471

Telp. (0352) 481277 | e-mail: pppm.ponorogo@gmail.com

ISBN 978-602-9312-99-7